Vol. VI. Gennaio 1930 N. 1.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

GUALTIERO LOWRIE: **« Religione, oppio del popolo ».**

ALBERTO PINCHERLE: **Il « decennio di preparazione » di Sant'Agostino (386-396). I. - Fino al « De vera religione ».**

LUIGI SALVATORELLI: **San Francesco e Frate Elia. — Nota su alcuni nuovi documenti intorno a Frate Elia.**

« Il cristianesimo al bivio ». Nota di LIDIA VON AUW.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nel sesto anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — « nonostante » tutto anzi « a ragion » di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

Agli abbonati nuovi profferiamo l'acquisto delle cinque annate della Rivista al prezzo di L. 130 franco di porto.

"RELIGIONE OPPIO DEL POPOLO,,

Il famoso aforisma di Carlo Marx può essere o non essere vero. A ogni modo ci fa cogliere il cattivo gusto delle autorità sovietiche, le quali, impotenti a sopprimere le chiese, credono di paralizzarne l'azione appiccando il motto alle loro porte. Possiamo sperare che le chiese della Russia non avranno la peggio in questa specie di persecuzione, sebbene ci sia consentito di essere sufficientemente maliziosi per pensare che sotto il vecchio regime la chiesa era appositamente adoperata come un oppio. La prevenzione protestantica inclina a pensare che la Chiesa romana, sebbene non asservita allo stato, nutra un certo spirito di acquiescenza alle istituzioni coronate dal successo. Chiamarla un oppio sarebbe una poco garbata esagerazione. A ogni modo tutti possiamo essere d'accordo con quello studente di Mosca il quale giunto da una remota repubblica sovietica imparò subito a disprezzare la primitiva religione della sua tribù e scrisse nel suo diario: « Shammanismo: oppio del popolo ». Possiamo anche concedere che il motto di Carlo Marx, non formulato esclusivamente per il cristianesimo racchiuda un grano di verità. Lo studio delle religioni del genere umano non va esente da diffidenza e da disgusto. E solo un ignorante potrebbe proporsi di spegnere lo zelo delle missioni cristiane affermando che tutte le religioni pagane sono « abbastanza buone » per i popoli che le professano. Quanti hanno letto *India Madre* non abbonderanno in simile ottimismo. Nè voglio dire con questo che lo sprezzante motto di Marx valga propriamente per alcune religioni e non per tutte le altre, non per la nostra, per esempio. Le religioni sono tutte fra loro troppo consanguinee per consentire una così netta distinzione, e può essere utile per noi valutare la misura in cui la nostra religione offre il fianco all'accusa.

Quando si assevera che « una religione vale l'altra » si vuol dire probabilmente che tutte le religioni danno una rispettabile dose di delusione, e che sebbene l'una possa coprire una zona più confortevole di un'altra, tutte, a un dipresso, s'incontrano sul medesimo terreno. Di fatto « il confortevole » : ecco quello che gli uomini di solito cercano nella religione, e se è così, debbono candidamente confessare che vanno proprio alla ricerca di un oppio. Roberto Browning non parlava a vanvera quando poneva alla berlina la nostra ricerca di consolazione nella disperazione di Gesù sulla croce :

> Tutto ciò accadde, pensate,
> Sol per dar un sapore alla nostra gioia
> E per darci il compiacimento dei nostri dolori.

Noi siamo prontissimi ad accogliere le « parole confortevoli » di Gesù e altrettanto pronti a ignorare quelle che per lo meno non lo sono. I profeti in genere (non Gesù soltanto) sono testimoni viventi di una religione (se il vocabolo suona bene a questo proposito) che è la cosa meno confortevole di questo mondo — così al profeta come ai suoi ascoltatori. Lungi dall'avere virtù sonnifere, suggerisce le forme più radicali, spinge alle avventure più disperate, conduce sui margini più rischiosi, spesso a loro dispetto. I loro discepoli non hanno da fare altro che trasformare tutto ciò in religione — vale a dire, cacciarvi dentro una buona dose di bromuro.

Ebbene : nonostante le basse origini della religione, nonostante l'insoddisfazione generata dal suo studio descrittivo, nonostante la svalutazione degli psicologi, noi siamo inclinati a cosiderare la *nostra* religione come nel medesimo tempo pura e incontaminata : come una religione *sui generis*. Veramente non è una pretesa da accampare ragionevolmente per alcun periodo della storia del cristianesimo — neppure per quella dell'età apostolica. L'apostolo Giacomo per esempio non ha che parole d'indignazione e di disdegno per quel genere di religione ch'egli osservava nella chiesa dei suoi giorni. Ne stigmatizza una gran parte come « religione vana » : usa, è vero, un'altra frase : « religione pura e immacolata » — il che aprirebbe il varco alla speranza che col tempo e coll'evoluzione la religione possa toc-

care tale altezza. Ma noi ci accorgiamo subito che mai parola più aspra fu pronunciata contro la religione : perchè constatiamo che l'unica religione di cui Giacomo tesse quel magnifico panegirico non è religione affatto, nello specifico valore del vocabolo, ma una consegna morale, la pratica della benevolenza attiva. Se ne deve concludere che una religione, in quanto tale, (una cosa fin troppo umana) è sempre impura e inquinata, anche se genuina. La storia dell'antropologia non lascia dubbi al riguardo. Chi non conosce i nomi di Baal e di Astarte, di Jugernauth di Afrodite e altri consimili e i loro culti, osceni o crudeli ? Nè possiamo immaginare che S. Giacomo avrebbe giudicato irreprensibile il culto di Zeus o di Juppiter optimus maximus. Eppure San Giacomo non si riferiva a culti pagani. Egli parla proprio a *noi*, proprio della *nostra* religione, e sentenzia che molto ne è « vano ». Non intende dire con questo : *irreale*. Anche questa è accusa che si può sollevare contro di noi. Perchè l'ipocrisia e l'inconsistenza è il pericolo che minaccia particolarmente le religioni più alte. L'uomo primitivo è fin troppo spontaneo nella sua religiosità. Egli vuole ammazzare il suo nemico o l'animale di cui va in caccia : e per questo chiede, senz'altro, l'aiuto del suo dio. A livelli più alti, ben più raramente noi cogliamo schiette e spontanee espressioni religiose. I Salmi sono eccezionalmente preziosi proprio per questo :

O Signore, Dio della mia salvezza — ho gridato notte e giorno al tuo cospetto — giunga la mia prece alla tua presenza— presta ascolta al mio grido.

Così il salmo 88 comincia col condannare il nostro « recitare » le preghiere, chiedenti quel che in realtà non desideriamo, senza alcuna inquieta attesa del riceverlo. Riconosciamolo : simile religione è cosa « vana » — cosa da nulla.

Ma San Giacomo pensava a qualcosa di peggio ! Egli aveva di mira l'impurità e l'inquinamento perfino dell'adorazione ardente rivolta all'unico vero Dio : « Voi chiedete malamente, per spendere tutto in soddisfare le vostre passioni ». Ecco : Giacomo anticipò Freud nella scoperta di un rapporto fra la *libido* e la religione. Non è la sola manchevolezza rinvenibile nella religione genuina. Non va ascritto a impurità e a in-

quinamento della nostra religione il fatto che nelle nostre preghiere trattiamo Dio come se non lo fosse, e ignoriamo la « distanza » e controlliamo la lingua ?

San Giacomo parla della religione quale si offriva a lui nella chiesa del suo tempo e quale noi la vediamo nella chiesa del nostro. Kirkegaard direbbe che parla a noi, ma quel che egli dice a proposito della lingua io debbo riconoscere lealmente che ha di mira *me* in particolare. Egli pensa al vizio dei predicatori: di coloro che hanno l'ambizione di impartire insegnamenti agli altri (III, I), i quali sono più solleciti a parlare che ad ascoltare (I, 19) i quali « non sanno porre freni alla lingua » (I, 26). Egli si riferisce dunque a qualcosa di molto peggiore dello sciocco e pietoso ciarlare, e il linguaggio molto energico che egli adopera in proposito, (« infiammata come è dal fuoco della geenna ») può essere solo giustificato dalla sua applicazione ai predicatori, i quali invece di bandire « la parola innestata capace di salvare le anime degli uomini » (I, 21), enunciano le loro idee (tutto che passi per il loro cervello, tutto che venga su dal loro cuore) con la pretesa, nientemeno, che i loro vocaboli siano Parola di Dio.

La storia ufficiale della dinastia Tsinn racchiude la biografia di un celebre monaco Kumāra-Jīva, missionario hindu in Cina nel IV sec. dell'era nostra. Accorto nel procacciarsi il favore reale, instancabile nella costruzione di monasteri, penetrante come scrittore di cose religiose, non aveva costumi illibati: ed era noto. Quando, dopo la sua morte, il suo corpo fu arso, secondo l'uso indiano, la lingua fu trovata intatta fra le ceneri della pira funeraria — un segno codesto, si disse, che sebbene la sua vita fosse stata tutt'altro che edificante, la sua dottrina però era stata irreprensibile.

Anche ai suoi giorni San Giacomo avrebbe potuto osservare che la fede, cosa antitetica alla religione, era precisamente divenuta un numero religioso fra gli altri — un credo, una foggia di sonore vociferazioni, una realtà di spettanza della lingua e dell'udito – « spoglia di opera, come la fede dei demoni » – (II, 19). Proprio come gran parte dell'ortodossia di ieri, — come gran parte del liberalismo di oggi, il cui vanto è soltanto quello di un più evoluto credo.

Giacomo non sapeva che farsene di una tal fede, non sapeva che farsene della religione predominante nel suo mondo. E non patrocinava « una religione più reale » : chiedeva senz'altro un'altra cosa. Egli dice : l'unica « religione pura e incontaminata » non è affatto religione : ma è moralità altruistica. Ecco un apprezzamento poco lusinghiero per la religione : ma noi non abbiamo alcun motivo per esserne sorpresi, perchè vi cogliamo l'eco della voce dei profeti antichi (Is., I, 11-17), destinata a costituire, 600 anni più tardi, il ritornello della profezia di Gesù. Anche i profeti avevano imposto un termine ai culti religiosi quali Israele praticava allora. Essi non riconoscevano leggi che imponesssero al popolo di battere i pavimenti delle corti di Dio. Dio chiede misericordia e non sacrificio (Osea, VI, 6). Nonostante la predicazione profetica, il maggior contingente degli elementi del vecchio culto fu mantenuto (l'uomo è un animale incurabilmente religioso !) : vi furono anzi aggiunte numerose pratiche pie, acconce al gusto di un'età più evoluta. Allora comparve Gesù, che demolì, lembo a lembo, tutta questa religiosità, a cominciare dalla Sinagoga per finire col Tempio. Osea, Amos, Isaia, e poi Gesù. Li potete chiamare tutti uomini religiosi, se vi piace, ma non già nel significato in cui noi ci compiacciamo di definire e di praticare la religione. Mi sembra che noi siamo un po' sbrigativi nel presumere che Gesù debba essere stato un essere religioso. Al contrario, il dogma dell' Incarnazione, sembrerebbe doverci vietare di porre il Figlio in un rapporto così umano col Padre divino. E pure è un fatto : i Vangeli Sinottici non si fanno alcuno scrupolo di rappresentarlo nell'atteggiamento della preghiera, col gesto della più umile preghiera non destinata all'esaudimento, prostrato dinanzi a Dio, avvicinatosi a Lui sulle ginocchia, in timore e tremore. Ma questa è appunto la sua più profonda umiliazione. Si fece così completamente uomo, da vivere, come gli altri uomini, di pura fede, costruita sulla grazia, da dover pregare, da dovere, perfino, essere battezzato.

Invece di un esteriore culto religioso, Giacomo postula una moralità altruistica e benevolenza attiva. C'è chi prende il suo motto a pretesto per tenere in non cale il culto cristiano e per

ignorare la fede cristiana. Menare una vita rispettabile e all'occasione compiere qualche opera di carità: ecco, per costoro, un titolo sufficiente per proclamarsi cristiani « puri e immacolati ». Ma ci manca una metà almeno della prescrizione di Giacomo: « conservarsi immuni dal contatto contaminante del mondo ». E ciò non è più moralità: è religione, è il lato negativo dell'orientamento vero « l'altro mondo ». La Didachè la esprime con maggiore incisività: « digiunate dal mondo ».

« Senza contestazione, grande è il mistero della bontà », quando essa implica « l'eteromondanità ». Poichè essa non solamente ci pone di fronte alla difficoltà morale di rinunziare al mondo, bensì anche a quella intellettuale, di sapere con precisione qual'è questo « mondo » che noi siamo chiamati a ripudiare. Naturalmente, se noi prendiamo la consegna alla lettera, e rinneghiamo il mondo globalmente alla maniera ascetica o buddhista, noi eludiamo la difficoltà. E non c'è altra alternativa che questa, finchè consideriamo il « mondo » come qualcosa di lontano del tutto da noi. In tal caso, infatti, ci manca qualsiasi criterio per distinguere il « mondo » da ciò che non lo è. Ci è grato immaginarsi che il Regno di Dio è in noi e che il « mondo », il Regno di Satana, è del tutto fuori di noi. Sta di fatto che proprio il contrario è vero. Il Regno dei cieli non è affatto in noi, nè noi possiamo illuderci di essere in esso: per ora, l'unico nostro rapporto possibile con esso è che su di esso (come « sulle cose che sono al di sopra ») possiamo collocare l'anima nostra (Col., III, 2). Ma per scoprire il « mondo », oh, allora sì, dobbiamo cercare dentro di noi. Il mondo è cattivo solo in quanto nostro ambiente, solo in quanto lo deformiamo e lo corrompiamo.

La « eteromondanità », così nel suo aspetto negativo come in quello positivo, è, senza dubbio, non un tratto morale, ma religioso, sebbene non ogni religione lo incoraggi. È stato ai nostri giorni sdegnosamente ripudiato, col pretesto che esso strappa alla religione quel connotato di purità e di illibatezza con cui San Giacomo vorrebbe che noi la concepissimo. E senza dubbio son possibile, su quel terreno, abusi grossolani. La nostra descrizione mitica della patria celeste può essere altrettanto fosforescente che la descrizione maomettana della ricompenza sensuale nel

cielo, che la felice riserva di caccia cara all'indiano, o che il paradiso occidentale del taoista. Nulla di tutto ciò sulle labbra del Cristo. Egli descrive la speranza celeste come qualcosa di assolutamente superiore alla concepibilità umana (« Quel che occhio non ha mai visto, quel che orecchio non ha mai udito, quel che mai è entrato nel cuore dell'uomo »), come l'impossibile possibilità, come la crisi suprema, come la fede che impone il pentimento e ci sospinge all'eroica impresa trascinandoci sui margini più pericolosi e tenendoci lì, impassibili.

« La nostra fede è la vittoria sul mondo », (I Giov., V, 4). Inclini come siamo a confondere la fede con la religione, noi ci guarderemo di parafrasare il motto, proclamando che la nostra *religione* è la vittoria sul mondo, poichè la religione, in quanto tale, non implica la rinuncia al mondo, non presume di conquistarlo (se non per via di magia), ma vuole rivolgerlo a vantaggio dell'individuo religioso. « Mondo » e « religione » non sono termini antitetici e la religione è cosa troppo umana, troppo mondana, per entrare in conflitto col mondo. Il contrasto che noi disegniamo invece è fra Dio e il mondo : poichè tutto il mondo diventa per noi « mondo » se lo anteponiamo a Dio. Eppure, andando più a fondo, anche questa antitesi è impropria, poichè assegna al mondo un'indipendenza funzionale, che non gli appartiene. (Esisterebbe forse il mondo senza Dio ?) E perchè contrapponendo Dio, al mondo, lo colloca al suo fianco, lo pone elemento del medesimo grado. Quasi dovessimo raffigurarci un Dio sopra questo Dio, capace a sua volta di fondere i due, mondo e Dio, in un solo universo.

Su un piano più superficiale noi illudiamo noi stessi con l'idea che il « mondo » dei cristiani primitivi, in lotta con uno stato ostile e con religioni rivali, non è più « mondo » per noi, dal momento che la società e la sua cultura sono state, come noi ingenuamente ci diamo a credere, cristianizzate, e le religioni ostili (quella parte del mondo che proprio *patentemente* non è stata cristianizzata), sono state in realtà eliminate dal Cristianesimo. Quale illusione ! Il mondo non può essere stato cristianizzato *per noi*, se non a patto che *noi* siamo completamente cristianizzati, e questo non è, finchè non abbiamo toccato, bud-

dhisticamente parlato, lo stadio dell'*ahrat*, nel quale nessun collegamento sussiste più col mondo. E le religioni pagane sono fra i nostri nemici i meno pericolosi. Nessun insidia in ciò che noi scorgiamo come apertamente demoniaco. La nostra fede è sufficiente difesa di contro alle religioni, perchè la fede è cosa dello spirito e la religione è cosa dell'anima. Ma quando la fede si trova di fronte la fede, quando la fede in Dio s'imbatte nella fede nel mondo, allora sì che la vittoria è incerta, allora sì che noi possiamo guardare negli occhi il nostro temibile nemico. Nel convegno di Gerusalemme nel 1927 un nome fu applicato a quest'avversario. Un nome più espressivo del vocabolo « mondo », divenuto inservibile. Fu battezzato: « secolarismo » e l'eco della designazione si ripercosse nel mondo. Ma, per apprezzarne il valore, occorre definirlo. Nulla di nuovo e nulla di apprezzabile, se per tal vocabolo nulla intendiamo di più di quel che viene comunemente invocato col vocabolo « mondo ». Diamo prova di non avere ancora scoperto il nostro vero nemico, se, microcefali settari, ci opponiamo a ogni acquisizione culturale, a ogni trionfo scientifico, a tutto l'immenso perfezionamento della tecnica della vita. Secolarismo non vuole dire studio scientifico della storia, della biologia, della chimica, della fisica e tutto che ne è derivato nel mondo dell'applicazione pratica. La società laica (se pur vogliamo poggiare su questa distinzione) non fa che conformarsi a un comando divino, soggiogando la terra. Non il conseguimento di questi scopi merita propriamente la designazione di secolarismo, bensì la *fede* in queste cose. È nel secolarismo che la religione trova una fede antitetica: fede in quel che l'uomo può fare, per dare alla società una configurazione perfetta, per costituire sulla terra un Regno di Dio, una torre di Babele. Questa però è una fede che riposa su una realtà sensibile, aderisce a significati, a valori immediati, mentre ignora, se pur non nega, la densità del significato del tutto, quel fondamento profondo di ogni significato di ogni valore individuale verso cui gravita per definizione la fede religiosa. Qui l'aspetto negativo è il più serio pericolo del secolarismo, in quanto mira a svuotare la vita di ogni significato reale per fare, del vuoto che ne deriva, l'ospizio delle distruttive forze demoniache. Il

Tillich (*Das Dämonische*, p. 38 e segg.) trascina nella luce i *daemonia* che si appiattano nelle istituzioni caratteristiche dei nostri tempi: nel capitalismo, nello stato laico, nella rete dei contratti senza morale. « La nostra lotta non è contro la carne e il sangue, ma contro le potestà e i principati, contro i dominatori di questo secolo tenebroso, contro gli spiriti malvagi che sono nell'aria » (Ef., VI, 12).

Ma la Chiesa si guarderà bene dal presumere che la religione in contrasto col secolarismo è nella posizione giusta. Lo stesso Tillich (*Kirche und Kultur*, p. 10) osserva che « la Chiesa è in permanenza la cattiva coscienza della società, come la società è la cattiva coscienza della Chiesa ». È la disperazione della Chiesa il non poter assorbire del tutto la società e le sue conquiste culturali: è la disperazione della società laica di non poter divenire il Regno di Dio. Vuol dire dunque che la divisione esistente fra Chiesa e società, fra religioso e secolare, fra sacro e profano, non è naturale. Il loro contrasto è la loro condanna. Condanna evidentemente nascente dalla stolta pretesa dell'esclusivo isolamento, segno della condanna lanciata da Dio, il quale non è in uno dei termini bensì nella sovranità sopra entrambi. Pretendere di possedere un monopolio di Dio sarebbe nella Chiesa un'intollerabile audacia. La Chiesa potrebbe giustamente condannare la società se fosse in concreto quel che presume di essere: il Regno di Dio attuato. Ma in concreto non lo è finchè non abbracci la società laica e la sua cultura. Nella sua fioritura migliore, la Chiesa, non ritratta dal mondo saturo della sua santità, potè carezzare l'ambìto sogno di santificare la società e la cultura profana. Dal momento che la Chiesa è in conflitto con la Società diviene impotente a salvarla. Solo Dio può farlo, solo una parola di Dio, una rivelazione, la quale non sgorghi dalla Chiesa, ma tuoni sopra di lei, può salvare entrambi, entrambi condannando. Condannando entrambi, Chiesa e società nel loro indebito isolamento, affinchè possano unirsi meglio, affinchè possano apparire parti destinate alla fusione nel Regno di Dio. Storicamente, la « incombenza pesante » così degli antichi profeti, come di Giovanni Battista e Gesù, sfolgorò contro la religione e la Chiesa non meno che contro il secolarismo e il mondo.

Tornando di nuovo a un livello più superficiale, occorre notare che noi ci mettiamo in imbarazzo con un dilemma irreale, quando poniamo a contrasto religione e moralità e pretendiamo che si debba scegliere fra loro. Che i due interessi umani non possano essere scissi è dimostrato esaurientemente dal fatto che nessuna religione, per quanto embrionale, fa a meno di regole di condotta così per l'individuo come per la società. Si ritiene anzi che questo carattere *coattivo* spieghi l'etimologia del vocabolo.

Sta di fatto che S. Giacomo non pone religione e moralità come termini antitetici. Si direbbe piuttosto che l'identifichi. Si distingua a ogni modo quanto basta, per farci comprendere, dove, fra religione e benevolenza attiva, vanno le sue preferenze. Ma non senza paradosso egli battezza per « religione » anche la seconda. E ha sufficiente ragione per farlo sebbene non nel significato da noi assegnato al vocabolo nel *nostro* lessico. Poichè quando noi poniamo a contrasto i doveri della religione con quelli della moralità, pensiamo di solito che i primi rappresentino il nostro obbligo verso Dio, gli altri il nostro obbligo verso il prossimo. Intendiamo così per religione il culto sacro – sacrificio, digiuno, preghiera. Per qualcuno non vuole dire altro che la consacrazione di un giorno della settimana e l'assistenza ai sermoni. Se sull'altro piatto della bilancia, noi collochiamo giustizia, lealtà, chi può dubitare che qui sarà la prevalenza ? Ma questo, supponendo che si abbia di faccia un vero dilemma e che occorra scegliere. No. Dio entra ugualmente nei due termini. Quando Gesù ricapitolò la legge in due precetti, non posé questi in conflitto.

Entrambi sono compresi sotto una sola rubrica : « ascolta, Israele, il Signore Dio tuo è uno solo ». Dio è parimenti nell'uno e nell'altro comandamento, li emana, li sanziona.

Poichè calcarono la mano sul secondo, Gesù e i profeti parvero aver l'aria di irreligiosi : chi senza bestemmia potè accursarli di empietà ? Amare il prossimo perchè è la legge di Dio, se non è cosa religiosa è certamente cosa altrettanto pia che l'amore di Dio, visto che si tratta di ubbidire a un suo comando. È proprio della dialettica di S. Giovanni trattare il

secondo precetto come praticamente il primo, (non difformemente da S. Giacomo) ben comprendendo come l'unica dimostrazione palpabile dell'amore di Dio è l'amore dei fratelli (I Giov., IV, 20). Deve supporsi che Dio debba ben compiacersi di vedere rispettati i suoi comandamenti e ben rallegrarsi, quando l'ubbidienza si esplica con l'imitazione (« La più sincera forma di lusinga ») della sua immensa pietà (Luc., VI, 36).

Se non fossi tratto dal più profondo interesse verso la religione non ne parlerei tanto: nessun argomento ho studiato con tanto assiduità come le religioni del genere umano. Se l'uomo è il più adatto studio degli uomini, la religione ne sarà la parte principale : nulla è più umano. Di fatto mai come oggi ci si sente interessati alla religione.

Come predicatore, quante volte non ho io trattato questo tema col proposito d'interessare gente al cristianesimo. E forse i miei sermoni non hanno fallito a *questo* scopo, ma quale abisso fra «interesse al cristianesimo» e la fede! E com'è insignificante questo interesse alla fede nel Vangelo ! Come inconguagliabile con una vera percezione della nostra crisi personale! Com'è incompatibile con il pentimento ! Come incapace di farci cogliere la parola di Dio, che condanna e giustifica, uccide e risuscita !

Non mi meraviglio più che il dominante « interesse nella religione » sia di così poco vantaggio alla Chiesa. Quando qualcuno professa un « interesse nel Cristianesimo » già dimostra quanto sia lontano dal Cristo. Perchè in quella parola altezzosa v'è l'insolente ignoranza dell'« abisso » aperto fra Dio e l'uomo. Chi spingerebbe mai l'ardire fino al punto di affermare che è interessato a Dio ? Eppure, non è una sfrontatezza asserire che si è interessati a Gesù ?

Fermiamoci a dire che portiamo interesse alla religione. Non dimentichiamo però che la Scrittura non ci incoraggia gran chè su questa via. I figli d'Israele per nulla furono tanto rimproverati, come per il loro interessamento alle religioni indigene o straniere. Del rimprovero ebbe meno bisogno il popolo del Nuovo Patto, perchè, è risaputo, esso non nutriva eccessivo interesse (non certamente tanto interesse quanto ne proviamo

noi) per le varie religioni precedentemente professate e poi ripudiate con orrore. Vorrei dire che nessun personaggio del Vecchio Testamento fu tanto interessato alla religione, quanto Balaam, un esperto insuperabile della sua tecnica. Dal Nuovo Testamento si riceverebbe piuttosto l'impressione che un assorbente interesse religioso, voleva dire ostilità al Vangelo di Gesù Cristo. I seguaci di Gesù erano gente « irreligiosa » e i farisei, la gente più « religiosa » del paese, erano i loro più irreconciliabili nemici. Non meno zelanti dovevano essere quei pagani bigotti, che gridarono a perdifiato per due ore, « Viva la Diana degli Efesini », decisi a finirla una buona volta col cristianesimo. Veramente il Nuovo Testamento ci offre un esempio ancora più eloquente di gente interessata alla religione. Alludo agli Ateniesi, esempio, per quanto riguarda la predicazione evangelica, pieno di pessimo presagio. Il discorso di San Paolo all'Areopago cominciò poco felicemente, secondo la nostra traduzione corrente, con un rimbrotto all'uditorio di essere « troppo superstizioso ». Le nostre versioni moderne hanno addolcito questo termine nell'altro : « alquanto religiosi ». Ma questo rappresenta un'attenuazione. « Interessatissimi alla religione », è l'inciso col quale io preferirei dare, nella fattispecie, il valore di *deisidaimonesterous*. Era quel che San Paolo doveva agevolmente dedurre da quanto egli vedeva ad Atene, ed egli poteva anche constatare che simile « interesse » (a somiglianza del nostro) era tutt'altro che fanatico. Se gli Atenesi fossero stati fanaticamente gelosi della loro religione, forse non avrebbero prestato affatto ascolto a San Paolo, oppure lo avrebbero ascoltato con migliori resultati.

Vorrei sollevare la questione se un interesse religioso, non sufficientemente forte per essere fanatico, ha alcuna ragione di essere. Il curioso interessamento religioso che gli Ateniesi nutrivano per i loro dei, avrebbe dato origine a qualche cosa di completamente diverso, se, mediante qualche segno, Dio si fosse evidentemente manifestato in mezzo a essi, parlando per le labbra di Paolo. Quando la morte si appiatta in mezzo agli uomini, chi ha l'audacia di dirsi « interessato »? La mano della morte, per quanto molto meno terrificante della mano di Dio,

desta un'apprensione sconcertante del trascendente, dell'assoluto, dell'irrevocabile : allora noi non siamo « interessati », oh, no : noi volgiamo bruscamente la faccia, decisi a dimenticare. E forse perchè la sopravvivenza dell'anima ha le sue intimazioni, forse la « seconda morte » essa sola è assoluta e irrevocabile. È forse *allora* che il dito di Dio ci tocca? No. È piuttosto quando *non* ci tocca, quando nessuna mano si stende a soccorrere la nostra nuda spiritualità e noi siamo lasciati alla mercè delle nostre colpe e al guidernone delle nostre iniquità. Ma se *ora*, mentre ancora v'è tempo, il dito di Dio ci toccasse? se su dalle antiche scritture (di così difficile intelligenza, a causa della loro stessa antichità) un messaggio venisse a raggiungerci come autentica parola di Dio ? o se ci raggiungesse attraverso il modernissimo chiacchierio dei predicatori ? o forse attraverso « l'algido splendore e il tenebrore » del nostro culto religioso? « Interesse » non è veramente la parola acconcia a designare un'esperienza che ci fa porre *sull'attenti* e ci comanda : *attenti a destra.*

È questa una digressione ? Oppure si attaglia convenientemente al discorso di San Paolo a Atene, rivolto a gente, la curiosità religiosa della quale era veramente un oppio ingerito, per attutire la percezione della parola di Dio ? San Paolo proclama che anche Dio era *interessato* ad essi (idea cotesta tutt'altro che confortante !) ; che durante il lungo periodo della loro ignoranza Egli era stato incline a « non avvertire » l'impertinenza del loro interesse « per lui »; ma che *ora* comandava (ecco il tocco dell'assoluto !), « ora comandava che tutti dovunque si pentissero ». (L'ultima cosa che la gente interessata alla religione sia disposta a fare !) : « chè ha fissato il giorno in cui giudicherà il mondo in giustizia, per mezzo di colui che ha predestinato ».

Questo *ora* significa lo spazio di tempo concesso alla penitenza, l'epoca critica (*kairos*), che quest' « Uomo » ha inaugurato con la sua venuta, mentre il « giorno » nel quale Egli ritornerà è, inesorabilmente, al di là del *kairos*, « il tempo accettabile ». Grandi nostre meraviglie che un uomo possa tanto significare nel mondo : grandi nostre meraviglie che San Paolo non destini alcun epiteto onorifico a quest'Uomo. Non lo chiami « Cristo,

Signore, Dio ». Egli in realtà, non predica che « Gesù e la risurrezione » (Atti, 18.) Ma anche a quel modo, al cospetto dei suoi ascoltatori, ebbe l'aria di volerli interessare a deità straniere « (*daimonia*) ». Per questo parlò così misuratamente di un « Uomo » ma a quest'« Uomo » egli assegnava un valore che noi non attingiamo, quando lo proclamiamo la seconda persona della Trinità e ignoriamo la risurrezione, vale a dire la correlazione escatologica di questo Figlio dell'uomo.

San Luca dice bene quando afferma che San Paolo predicò « Gesù e la risurrezione (Cf. II Cor., XI, 4 ; I Cor., XV, 12). È lo stesso che « predicare la penitenza e la remissione dei peccati ». (Luc., XXIV, 47), ma in pari tempo allude anche al giorno nel quale Dio giudicherà i segreti degli uomini (Rom., II, 16.). San Paolo aggiunge l'inciso eloquente : « secondo il mio Vangelo », non volendo dire che questo vangelo è una sua peculiarità, bensì che è il solo cristianesimo genuino. Se *questo* è la religione, non si tratta di certo di una religione naturale, di una religione umana : si tratta della rivelazione. Il nostro interesse per la religione è veramente un oppio, che vuole anestetizzare le nostre orecchie al suono della parole di Dio. Può darsi che, come gli Ateniesi, alcuno di voi sogghigni alla resurrezione dei morti, preferendo, pure lui, di credere nell'immortalità dell'anima. Ma forse alcuno, più amabile, esprimerà il desiderio di « sentirne parlare un altra volta », non *adesso* però, non nel *kairos*, non nel momento buono.

Roma, San Paolo *intra moenia*.

GUALTIERO LOWRIE.

IL "DECENNIO DI PREPARAZIONE„ DI SANT'AGOSTINO

(386-396)

I. — Fino al "De vera religione„

A Roma, dove certo i retori non difettavano, Agostino deve essere giunto col cuore gonfio di speranze: s'era fatto precedere dal *De pulchro et apto*, sapeva di poter contare sull'appoggio dei correligionarî manichei. Non ebbe invece fortuna; e vi si trovò, forse a sua insaputa, coinvolto nel gioco delle grandi forze politiche e spirituali in lotta. Era l'anno stesso in cui Simmaco aveva tentato invano d'intervenire in difesa della proscritta statua della Vittoria; e il *praefectus urbi* accolse benevolmente le raccomandazioni che gli facevano i manichei di Roma, ufficialmente proscritti, ma che dovevano ormai avere unito almeno parte delle loro forze a quelle della reazione anticristiana. Così Agostino ebbe la cattedra di Milano. Simmaco non dovette vedere di malocchio l'occasione che gli si presentava di porre nella residenza imperiale una creatura sua, a impedire che fosse occupata da un fiduciario di S. Ambrogio, e forse, data l'importanza che i retori avevano assunto nella vita pubblica, a frenare l'influenza sempre più invadente e pericolosa del vescovo.

Agostino dovette sentire, dal canto suo, la possibilità di una vita più agiata (che gli permise di prendere con sé la madre) e di avanzamenti. E Monnica dovette persuadere Agostino a non lasciarsi sfuggire buone occasioni: era anche un mezzo per attirarlo al cristianesimo, posto che l'appartenere a questa religione facilitava il riconoscimento dei proprî meriti. Un vantaggioso matrimonio era pure desiderabile e possibile. Nella città cristiana, le circostanze esteriori e il desiderio di farsi valere affrettavano e favorivano così il maturarsi della

crisi spirituale, provocata da quel medesimo contrasto tra le aspirazioni della sua anima fantasiosa e assetata di bellezza e di purità, e la sensualità sempre accesa e sempre inappagata, per colpa (è probabile) della stessa fantasia che aveva prodotto le crisi precedenti. Agostino doveva chiedersi quale sostegno il manicheismo avesse dato alla sua vita morale e quale fosse il fondamento razionale delle dottrine manichee. La sua sete di conoscenza, il bisogno di spiegarsi l'universo, di trovare una filosofia che gli fornisse un'etica soddisfacente, eran rimasti inappagati. E, se bisognava rinunciare a tali aspirazioni e rifugiarsi in uno sconsolato pessimismo, meglio allora essere conseguenti, negare addirittura all'uomo la possibilità della conoscenza, avvilire la ragione, distruggere le basi della vita morale, annullare il valore di tutte le scienze, perdersi, stordirsi del tutto nell'attività pratica. Tuttavia, se questa soluzione si presentò talvolta allo spirito di Agostino, essa non deve mai essere stata da lui adottata davvero, non divenne convincimento profondo. La sua cosiddetta « fase scettica » fu piuttosto un periodo di dubbio, di lotta intima, di ricerca di sè medesimo : e già nel suo animo si faceva sentire la forza della nuova corrente spirituale cui egli avrebbe aderito.

Gli accademici, scettici, rinnegavano il pensiero di Platone, di cui pure si dicevan seguaci. E perchè sarebbe stato impossibile all'anima umana attuare in sè, e di riflesso nel mondo, quella vittoria del bene sulle forze che lo contrastano, di cui i manichei pure parlavano, relegandola però in un futuro lontano e irraggiungibile ? L'aspirazione a una vita più alta, che Agostino sentiva dentro di sè, gli doveva parere, almeno a tratti, una prova sufficiente di tale capacità. Ma quest'aspirazione andava favorita e sostenuta : con il sottrarsi alle tentazioni, la fuga del mondo, il rifugiarsi dalle tempeste della vita pratica e agitata dalle ambizioni e dai desiderî nel porto sicuro della filosofia. La dottrina che dava tali precetti porgeva in pari tempo una spiegazione dell'universo che appagava la ragione, risolvendo il problema dell'esistenza del male senza incappare nelle difficoltà contro le quali urtava il manicheismo, con la sua mitologia grossolana : chè anzi, l'interpretazione

allegorica mostrava, qui, come ricavare un'alta lezione etica da ogni racconto, per quanto a prima vista ripugnante alla ragione e alla morale. Ritrarsi dal mondo e darsi interamente alla superiore vita contemplativa, unica degna dell'uomo: era questo l'insegnamento che veniva da tutte le più nobili tradizioni del pensiero antico, l'esortazione che usciva dalle pagine dell'*Hortensius*. Cicerone e la sua esperienza personale, i neoplatonici di cui leggeva le opere e Sant'Ambrogio, alla cui influenza pur nella freddezza dei rapporti personali egli non sapeva sottrarsi, convenivano nel suggerire ad Agostino la medesima via per uscire dalle sue angustie, lo stesso rimedio contro uno scetticismo, al quale il suo animo non si sapeva acconciare.

Ogni ricostruzione di così sottili, complessi e delicati processi psicologici è sempre destinata ad avere in sè qualcosa che può parere, o essere, arbitrario, e a lasciare qualche elemento nella penombra. Non oso pretendere che questa, accennata ora sommariamente e di scorcio, possa riuscire del tutto convincente. Pure, vi sono due circostanze da non trascurare. La prima, sulla quale ha richiamato l'attenzione R. Reitzenstein, è che Agostino (ed egli lo dichiara nelle *Confessioni*) si è « convertito » sotto l'influenza della « Vita di Antonio » atanasiana, il carattere della quale è stato ben chiarito dallo stesso Reitzenstein. La seconda, è che Agostino stesso ci parla delle sue ambizioni politiche: e questo negli anni in cui sempre più tesi si facevano i rapporti tra Valentiniano II e Massimo, quando era oscuro chi sarebbe riuscito vincitore e la stella di Teodosio non brillava ancora in Occidente. Il ritiro di Agostino a Cassiciaco coincide con la crisi che conduce alla guerra e con l'urto tra la Corte e Ambrogio. Agostino esalta allora la tranquillità che ha conquistato e sviluppa un'attività letteraria tanto intensa quanto nuova. In pochi mesi, accumula libro su libro; ed elabora il piano di una vera e propria enciclopedia delle arti liberali, quale introduzione alla filosofia. Si direbbe che, abbandonata ogni altra aspirazione (e la cosa va di pari passo con la rinuncia al matrimonio e con la realizzazione del progetto, già prima concepito, di una specie di « convento laico »

filosofico), egli per sè non ambisse ormai altro alloro da quello, più duraturo di tutti, che procurano le opere dell'ingegno.

Questa produzione filosofica di Agostino si distingue per alcuni caratteri proprî: in primo luogo l'unità e l'organicità. Strettissimo è il nesso che congiunge l'uno all'altro i singoli scritti, ciascuno dei quali è legato agli altri non solo dall'identità dei motivi fondamentali, ma dal fatto che, pur non trascurando il resto, insiste sopra un punto particolare di quella ch'è ormai la dottrina professata da Agostino. Il *Contra Academicos* è, prima di tutto, l'esortazione alla filosofia: la felicità può consistere, secondo alcuni, anche nella sola ricerca della verità. Ma Agostino reagisce contro gli scettici, cioè contro i falsi filosofi, che abusivamente si fanno forti dell'autorità di Platone. Lo scetticismo degli accademici non è che una posizione di difesa, uno stratagemma usato contro gli stoici, ma l'insegnamento autentico di Platone si è perpetuato ed è giunto fino ai neoplatonici del suo tempo. Con ciò, egli può combattere la filosofia accademica e salvare Cicerone. Ma la verità si può conoscere (e dimostrare la ragionevolezza di questa fiducia nelle capacità dell'anima umana è per Agostino un'esigenza fondamentale); conoscere la verità è possedere Dio; nel possesso di Dio è la beatitudine. Chè la sapienza è divina sapienza, e al tempo stesso *modus animi*, predominio della ragione sulle passioni, cioè moralità, senza la quale non è possibile giungere alla conoscenza del vero. A questa moralità superiore, alla purificazione dello spirito, conduce anche il cristianesimo, che anch'esso predica la vita ascetica: così cristianesimo vero e filosofia sono sostanzialmente d'accordo, anche in quanto hanno, nel manicheismo, un avversario comune. Più che di una « conversione al neoplatonismo » o « al cristianesimo » è il caso di parlare d'una accettazione sincera, con spirito perfettamente conciliativo, di quel cristianesimo neoplatonizzante che vantava già una nobile tradizione, di cui S. Ambrogio era rappresentante cospicuo. Ambrogio allegorizzava nell'interpretazione del Vecchio Testamento, ed era fervido sostenitore di quell'ideale della continenza e della verginità, che, attraverso la letteratura ascetica, esercitò un'efficacia decisiva sullo spirito di Agostino.

Al quale il dogma trinitario non presenta difficoltà, chè anche per lui Dio è trascendente, e il Cristo è il *Logos* divino, e al tempo stesso umano, in quanto la ragione non è, nell'anima dell'uomo, se non appunto un elemento dello stesso *Logos* divino; e, purchè questa ragione umana si ricordi della sua origine, e del suo fine e si purifichi da ogni carnalità, non vi sono ostacoli al suo ricongiungimento con Dio : la via è stata additata dal Cristo. Perciò Agostino non scopre, tra cristianesimo e filosofia, nessuna differenza sostanziale : l' αἰὼν μέλλων del Vangelo è il κόσμος νοητός dei neoplatonici, la vita dei Padri del deserto è il θεωρητικὸς βίος del filosofo. E tale appare a lui il genere di vita che si conduce a Cassiciaco : a diventare perfetto filosofo occorre intensificare l'attività spirituale, rivolgerla a fini sempre più alti, subordinando alla ricerca filosofica gli studî puramente letterarî, pur senza trascurarli del tutto.

E il *De beata vita* sembra scritto specialmente per dimostrare questa sostanziale identità tra religione cristiana e filosofia neoplatonica : lo provano, tra l'altro, l'accettazione del dogma trinitario e la chiusa con la citazione del verso di Ambrogio (*sacerdotis nostri*) che fa quasi riscontro alla dedica a Manlio Teodoro e riesce, appunto per ciò, tanto più significativa. Ci spieghiamo così la parte, molto importante, che in questo dialogo spetta a Monnica : ella rappresenta la fede ingenua nell'autorità (il cristianesimo) che arriva, di primo acchito e inconsciamente, alle conclusioni medesime cui giungerà il filosofo. Ma questi alla conoscenza del vero perviene mediante l'esercizio della ragione, e in ciò consiste la sua superiorità sul semplice credente. Il quale, pur senza saper dare la dimostrazione di ciò che crede, vive, grazie ai precetti della religione, una vita moralmente buona, adempie cioè alla prima e più importante delle condizioni indispensabili perchè la ragione possa ascendere a quel riconoscimento della trascendenza, unicità, bontà e provvidenza di Dio in cui consiste la beatitudine : *cum Deo esse.* Unione intellettuale, vorrei quasi chiamarla, in cui l'elemento mistico difetta. Nè troviamo accenni a una vera e propria redenzione ; mentre l'*admonitio quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur* non è che conseguenza del fatto che l'anima

stessa partecipa della natura divina e, pur nell'imperfezione di questa vita, non dimentica la propria origine. Senza di ciò, essa non potrebbe neppur tendere alla conoscenza della verità, alla contemplazione dell'ordine del creato, al riconoscimento che Dio è buono.

Di qui, nel *De ordine*, con l'inacerbirsi della polemica contro i manichei, l'esaltazione della vita contemplativa : interessante è, sotto questo riguardo, confrontare i precetti dell'etica agostiniana (malgrado l'accenno di sapore cristiano : *Deum colant, cogitent, quaerant, fide, spe, caritate subnixi*) con la morale evangelica, con il Discorso della montagna. La regola aurea, *nemini faciant quod pati nolunt*, è *vulgare proverbium* ; tanto Agostino subordina, pur riconoscendo l'identità dello scopo, l'autorità alla ragione. Ma l'ascesa della ragione umana a Dio è graduale e impone, parallelamente a quello che regna nell'universo, un ordine anche degli studî. Così le *disciplinae* conducono a Dio ; e Agostino ne discorre in modo, da far pensare che il *De ordine* abbia potuto essere stato concepito come introduzione o conclusione alla grande enciclopedia delle arti liberali ch'egli andava meditando e, in parte, realizzando. Può darsi che a questa, destinata a condurre la ragione umana dai primi elementi dello scibile fino al riconoscimento delle supreme verità, là dove religione e filosofia s'incontrano, in Dio, Agostino avesse pensato, mutando ambizioni, di legare il suo nome. Certo colpisce il fatto che, appunto nei giorni in cui riceveva il battesimo (è difficile pensare ch'egli vi fosse indifferente e dunque il legame deve esistere), Agostino fosse intento a libri, del genere dei primi cinque *De musica*. Ma la cosa si spiega quando questa grandiosa enciclopedia s'interpreti a quel modo (cfr. anche *Retract.* I, 6.).

Il *De ordine* si chiude con la dottrina del ritorno dell'anima su sè stessa e con l'affermazione della sua immortalità. Alla dimostrazione di questa, che è strettamenre connessa con quella dell'immaterialità, affermata con particolar vigore in antitesi al manicheismo, son dedicati i due libri dei *Soliloquia*, nel primo del quale riecheggiano, anche, i motivi che già conosciamo, il *De immortalitate animae* e il *De quantitate animae*. Notevoli qui

gli accenni al cristianesimo e l'interpretazione che Agostino ne dà. L'anima, *similis Deo*, è incorporea e deve sottrarsi al dominio delle cose sensibili a lei inferiori, per aspirare alla sua patria vera : *ideoque bene praecipitur etiam in mysteriis ut omnia corporea contemnat, universoque huic mundo renuntiet, qui ut videmus corporeus est, quisquis se talem reddi desiderat, qualis a Deo factus est, id est similem Deo : non enim alia salus animae est, aut renovatio aut reconciliatio auctori suo.* (*De q. a.*, 4). Il *mundus hic* è dunque ancora contrapposto, come corporeo, a quello delle realtà intelligibili, e la formula *abrenuntio*, che Agostino ha pronunciato nel ricevere il battesimo, non implica se non l'impegno di sottrarsi al dominio delle cose sensibili e di elevarsi alla conoscenza razionale di Dio : e a questa è impossibile che, se si ricerca per puro amore di verità, *pie, caste ac diligenter*, non si pervenga (*De q. a.*, 24). Se l'anima tuttavia riesce, *per rationem atque scientiam*, a rendersi sempre più simile a Dio, essa può anche, accostandosi al mondo sensibile, degradare fino a rendersi sempre più simile a quella delle bestie : « *quamobrem... libenter in eo sermone demoror, quo admonetur anima, ne se ultra quam necessitas cogit refundat in sensus sed ab his potius ad se ipsam colligat et repuerascat* (cfr. *Matt.* XVIII, 3) : *quod est novum hominem fieri vetere exuto, a quo incipere propter neglectam Dei legem certa est necessitas, quo neque verius neque secretius quidquam divinis scripturis continetur..... Quod omnino fieri non potest, nisi ad eius reformemur imaginem, quam nobis ut pretiosissimum quiddam et carissimum custodiendam dedit, dum nos ipsos nobis tales dedit, qualibus nihil possit praeter ipsam anteponi. Hac autem actione nihil mihi videtur operosius, et nihil est cessationi similius : neque tamen eam suscipere aut implere animus potest, nisi eo ipso adiuvante cui redditur. Unde fit ut homo eius clementia reformandus sit, cuius bonitate ac potestate formatus est* (*De q. a.*, 55). Il ritornare a Dio è dunque anche un ritornare a sè stesso (*ut nihil aliud agerem quam redderer mihi, cui me maxime debeo, atque ita Deo fieri, quod ait Horatius, amicum mancipium domino*). Così Agostino interpreta S. Paolo ; questa è per lui la liberazione dal peccato e la riconciliazione con Dio, operata dalla religione vera (*De q. a.*, 80). Il quale peccato, dun-

que, consiste unicamente nel rivolgersi alle cose carnali, anzichè a Dio : con ciò fu violata la legge divina, e per questo bisogna incominciare dall'uomo vecchio. La trasformazione di questo è impossibile, senza l'aiuto divino ; ma, si noti, questo aiuto è paragonato all'opera della creazione, senza che in nessun modo si accenni all'opera del Cristo, alla sua morte e risurrezione. Agostino, preoccupato di combattere i manichei, mostra che, immateriale *a fortiori*, se immateriale è l'anima umana che gli somiglia, lo stesso Dio creatore del mondo continua a manifestare la sua clemenza verso il genere umano. Tale clemenza è largita a tutti : chè il soccorso divino sta nell'aver concesso all'uomo di ricordarsi ch'egli è fatto a immagine e somiglianza di Dio. Difficile il purificarsi dalle passioni, lo staccarsi dalle cose sensibili : ma opera dell'uomo, cui fu dato il libero arbitrio (*De q. a.*, 80). Da questo dipende che l'uomo possa conformarsi al modello celeste, secondo il quale è stato fatto: e perciò il soccorso divino è tanto maggiore, quanto più l'uomo s'inoltra sulla via della sapienza. Evodio, per cui l'apprendere è un crescere dell'anima, ad Agostino che ciò nega, domanda, come si spieghi che l'anima del bambino non sappia nulla. Ed Agostino risponde : *Magnam omnino..... quaestionem moves, in qua tantum nostrae sibimet opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur ; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari* (*De q. a.*, 34). Ciò non esclude tuttavia un progresso dell'anima, attraverso i famosi sette gradi della sua purificazione.

Questo concetto, che senza un affinamento progressivo delle qualità morali sia impossibile conseguire la sapienza, informa a sua volta i due trattatelli *De moribus*. L'uomo aspira alla felicità e questa consiste nel possesso di un bene, il più alto cui si possa aspirare e perciò superiore all'uomo, e tale che non si possa perdere. Massimo bene per il corpo è l'anima e per questa la virtù, che si conseguisce seguendo Dio (*De mor. E. C.*, 10). Ad agevolarci la conoscenza del quale interviene appunto l'autorità, che nel corso dell'apprendimento precede appunto la ragione (*De m. E. C.*, 3 ; cfr. *De Ord.*, 11, 26 ; *De q. a.*, 12 e 67). E l'autorità è la Sacra Scrittura, manifestazione eminente della

sovrana bontà e beneficenza della divina provvidenza, *quae a legibus suis hominem lapsum et propter cupiditatem rerum mortalium iure ac merito mortalem sobolem propagantem, non omnino deseruit* (*De m. E. C.*, 12).

Il resto del libro è quindi in gran parte (*De m. E. C.*, 14-15 ; 26-29 ; 39 ; 56-59) dedicato a dimostrare l'accordo tra l'Antico ed il Nuovo Testamento e il valore dell'interpretazione allegorica, per cui non è vero che i cristiani abbiano di Dio una concezione così rozza come sostengono i manichei ; che anzi, è ben superiore alla loro (16-17). Perciò a Dio si rivolge l'amore dell'uomo e Cristo è appunto virtù, verità e sapienza (22). Così la virtù è amore sommo di Dio, di cui soltanto aspetti diversi sono le quattro virtù cardinali (25).

Di esse, la prima e più lodata, è la temperanza, con l'esercizio della quale il cristiano si spoglia del « vecchio uomo » e indossa il nuovo, secondo il precetto e le parole di S. Paolo. Il quale ha scritto *radicem omnium malorum esse cupiditatem* ; ma *l'officium temperantiae* è appunto *contemnere omnes corporeas illecebras laudemque popularem, totumque amorem ad invisibilia et divina conferre* (*De m. E. C.*, 35-36), sottrarsi cioè alla attrazione esercitata su noi dalle cose sensibili, per iniziare o compiere la purificazione dell'anima. Perciò non si possono chiamar cristiani coloro i quali amino altro che Dio e perciò anche S. Paolo, mettendo i cristiani in guardia contro la filosofia, soggiunse : *et elementa huius mundi* (*De m. E. C.*, 38; cfr. *Coloss.*, II, 8). Infatti, sedotta dall'amore di questo mondo sensibile, l'anima *plerumque decipitur, ut aut nihil putet esse nisi corpus, aut, etiam si auctoritate commota fateatur aliquid esse incorporeum, de illo tamen nisi per imagines corporeas cogitare non possit, et tale aliquid esse credere, quale fallax corporis sensus infligit* (*ib.*). A ciò segue l'esaltazione delle altre virtù, e della chiesa cattolica, cui Agostino si rivolge come alla *mater christianorum verissima*. Essa insegna che bisogna venerare Dio solo, evitando il culto delle creature e di tutto ciò che è fatto, mutevole, corporeo, per aderire soltanto a Dio eterno, unico modo di evitare l'infelicità. Insegna anche l'amore del prossimo, fonte di tutte le virtù e fornisce così i rimedî di tutti i mali, *quibus*

pro peccatis suis animae aegrotant (*De m. E. C.*, 62). Così, mentre ripete *Deum esse incorruptibilem, incommutabilem, inviolabilem, in quem nulla indigentia, nulla imbecillitas, nulla miseria cadere possit* (*De m. man.*, 20); mentre dimostra, anche in base alla *ratio numerum*, l'unicità e trascendenza di Dio (*De m. man.*, 24), Agostino fa risaltare quanto sia falso, superficiale, apparente, il vantato ascetismo dei manichei e quante immoralità vengono compiute, anche dagli eletti; e può per contro fare l'elogio dell'autentico ascetismo della chiesa cattolica, che possiede la verità ed è immune da false concezioni del divino, esaltare la virtù dei fedeli e l'eroismo dei martiri. Risulta chiaro da tutto ciò che cosa Agostino intenda per la *cupiditas*, nella quale San Paolo pone l'origine del peccato, della morte e del male, e come il suo sforzo consista tutto appunto nell'affermare la bontà e l'ordine del creato, insieme con la trascendenza di Dio e la provvidenza di Lui, in continua polemica contro i manichei.

E in polemica con essi è condotta la dimostrazione del libero arbitrio, che s'inserisce logicamente a questo punto. Già nel *De quantitate animae* Agostino aveva addirittura negato che potesse essere difficile conciliare l'affermazione del libero arbitrio dell'uomo con quella dell'onnipotenza divina (1). Il libero arbitrio rientra anch'esso nell'ordine dell'universo, dipende da quella stessa suprema legge da cui l'universo è governato.

Ora, che cos'è fare il male? Non certo il compiere ciò che la legge vieta: perchè l'adulterio, per esempio, *non sane ideo malum est quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege quia malum est*

---

(1) *De q. a.*, 80: *Deus igitur summus et verus lege inviolabili et incorrupta, qua omne quod condidit regit, subicit animae corpus, animam sibi, et sic omnia sibi: neque in ullo actu eam deserit, sive poena sive praemio. Id enim iudicavit esse pulcherrimum, ut esset quidquid est quomodo est, et ita naturae graditus ordinaretur, ut considerantes universitatem nulla offenderet ex ulla parte deformitas, omnisque animae poena et omne praemium conferret semper aliquid proportione iustae pulcritudini dispositionique rerum omnium. Datum est enim animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo caeci sunt, ut ne istu ipsa quidem vana atque sacrilega propria voluntate se dicere intelligant. Nec tamen ita liberum arbitrium animae datum est, ut quodlibet eo moliens ullam partem divini ordinis legisque perturbet. Datum est enim a sapientissimo atque invictissimo totius creaturae Domino »,*

(*De lib. arb.*, I, 6); e d'altronde vi sono azioni, in sè malvage, che la legge permette. La discussione su questo punto, interessante perchè vi fanno capolino un ossequio tutto romano per la legge e l'ordine costituito e spunti che ricompaiono in altre opere, ha solo per scopo di condurre alla conclusione che esiste una legge immutabile ed eterna, modello alle umane, contingenti e mutevoli: una legge *quae summa ratio nominatur* e *qua iustum est ut omnia sint ordinatissima* (*De lib., arb.*, I, 15). Per questa legge, per quest'ordine, è superiore agli animali l'uomo dotato di ragione, e questa deve dominare le passioni e i sensi. Ora chi giunge a ottenere questa supremazia della *mens* sulla *libido* è il sapiente; nè si può ammettere che *ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiorem esse libidinem.* Per conseguenza la *mens* è più potente anche del corpo: ne consegue che *nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium* (*De lib. arb.*, I, 21). Perciò essa *mens* è in tal caso punita giustamente.

Evodio è persuaso solo a metà: è giusta la sofferenza del sapiente, non quella dello stolto. E Agostino gli risponde in due modi. « *Ita adhuc dicis, quasi liquido compertum habeas numquam nos fuisse sapientes; adtendis enim tempus ex quo in hac vita nati sumus. Sed cum sapientia in animo sit, utrum ante consortium huius corporis alia quadam vita vixerit animus, et an aliquando sapienter vixerit, magna quaestio est, magnum secretum, et suo considerandum loco* » (*De lib. arb.*, I, 24), Sicchè potrebbe darsi che noi scontassimo ora le colpe commesse in una esistenza anteriore; ma conviene lasciare impregiudicata tale questione. Ma Agostino ricorda all'interlocutore come sia un bene superiore a tutti gli altri la buona volontà, *qua appetimus recte honesteque vivere, et ad summam sapientiam pervenire* (*De lib. arb.*, I, 25). Quindi infelicissimo è l'uomo che abbondi di tutti gli altri beni, ma sia privo di questa, a cui si riducono tutte le virtù cardinali, la prudenza, *appentendarum et vitandarum rerum scientia*, la fortezza, *qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus*, la temperanza, *affectio coercens et cohibens appetitum ab his rebus*

quae turpiter appetuntur, e la giustizia, definita a mò dei giureconsulti come la virtù *qua sua cuique tribuuntur* (*De lib. arb.*, I, 27). Così il vivere moralmente, ossia la felicità, e per contro l'infelicità, dipendono da noi. Tutti vogliono esser felici, anche i cattivi, ma non tutti lo vogliono giustamente. *Itaque, cum dicimus voluntate homines esse miseros, non ideo dicimus, quod miseri esse velint, sed quod in ea voluntate sunt, quam etiam eis invitis miseria sequatur necesse est*, in virtù appunto di quella eterna legge divina la quale appunto vuole che *in voluntate meritum sit, in beatitate autem et miseria praemium atque supplicium.* (*De lib. arb.*, I, 30). La buona volontà consiste per l'appunto nell'amare quella legge eterna e immutabile, nel preferire cioè i beni superiori e non transeunti ai contingenti e materiali: sicchè coloro che preferiscono questi ultimi sono giustamente puniti. L'umanità si può dividere così in due categorie, coloro che intendono e servono la legge superiore, e quelli che non l'intendono e si limitano a ubbidire alla legge temporale: i φαῦλοι, starei per dire, e gli σπουδαῖοι, beati i primi, infelici i secondi. « *Recte iudicas*, soggiunge Agostino, *dummodo illud inconcussum teneas,... eos qui temporali legi serviunt non esse posse ab aeterno liberos, unde omnia quae iusta sunt, iusteque variantur, exprimi dicimus ; eos vero qui legi aeternae per bonam voluntatem haerent, temporalis legis non indigere, satis... intelligis... Iubet igitur aeterna lex avertere amorem a temporalibus, et eum mundatum convertere ad aeterna* » (*De lib arb.*, I, 31 e 32). Così, in maniera assolutamente simile al concetto ch'egli si è fatto dell'« uomo vecchio » e dell'« uomo nuovo », Agostino interpreta la libertà cristiana predicata da S. Paolo: perchè egli ha senza dubbio in mente la discussione delle lettere ai Galati e ai Romani. La legge temporale impone di amare i beni temporali, tra cui sono la famiglia e la *civitas, quae parentis loco haberi solet* ; essa *metu coercet.., torquet ac retorquet miserorum animos, quibus regendis accomodata est* ; e per contro la libertà vera è solo *beatorum et divinae legi adhaerentium* (*De lib. arb.*, I, 32). Da ciò la conclusione ultima che il male consiste per l'uomo nell'essere soggetto a quelle cose, le quali dovrebbero essere sottoposte a lui ; e che non è nelle cose, bensì nell'uso che ne

vien fatto. (*De lib. arb.*, I, 34). Evodio si dichiara vinto : gli uomini fanno il male a causa del loro libero arbitrio ; ma egli chiede ancora se sia stato opportuno che Dio lo concedesse. *Videmur enim non fuisse peccaturi, si isto careremur : et metuendum est ne hoc modo Deus etiam malefactorum nostrorum auctor existimetur.* (*De lib. arb.*, I, 35). Si ripresenta con ciò appunto la questione, che Agostino vuole risolvere ponendo l'origine del male nell'animo umano e ch'egli fa enunciare da Evodio proprio all'inizio del libro : *Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali?* (*De lib. arb.*, I, 1). È quel problema dell'origine del male, che tormentò Agostino fin dalla giovinezza, e lo spinse a diventar manicheo ; per cui ora egli afferma di essere giunto a risolverlo seguendo prima l'autorità poi la ragione. Così egli applica alla sua vita il principio che quella debba precedere questa, secondo la parola profetica (*Isa*, VII, 9 nei Settanta) : *nisi credideritis, non intellegetis* (*De lib. arb.*, I, 4); mentre anche in altri passi egli afferma essere ormai impossibile cercar rifugio nell'autorità a uomini che desiderano di comprendere (*De lib. arb.*, I, 6 e 12). Ma, sebbene egli affermi di essere disposto a ritornare su questo problema (*De lib. art.*, I, 34) non bisogna dimenticare ch'esso è già risolto, quando Agostino afferma che il libero arbitrio fa parte della stessa legge che governa l'universo, che non può essere se non buona. Il problema non è tanto quello della convenienza o meno che Dio elargisse all'uomo questo libero arbitrio, quanto quello della compatibilità di esso con l'onnipotenza e l'onniscienza di Dio. Eppure, questo aspetto della questione sfugge ancora completamente ad Agostino, così nel primo libro *De libero arbitrio* come nel *De quantitate animae*. Non è invece senza significato il fatto che, per definire il rapporto tra l'*auctoritas* e la *ratio* Agostino sente il bisogno di rivolgersi proprio alla Scrittura sacra. E, mentre nel *De quantitate animae* (34) Agostino sembra accogliere in tutto la dottrina della reminiscenza, e mentre nel *De libero arbitrio* egli ammette, se non altro come possibile, la metempsicosi, è altrettanto significativo che nel *De magistro* si trovi una dottrina del conoscere diversa, per quanto sempre compatibile e intimamente collegata col resto del pensiero agostiniano in questa fase del suo sviluppo.

Nel *De magistro*, infatti, la lunga discussione sul linguaggio conduce alla conclusione che le parole sono soltanto *signa* delle cose, le quali solo valgono: tutto ciò che esse significano ci è già noto in qualche modo. Ma tale notizia si può avere per i soliti due modi; tra i quali esiste una differenza, che Agostino esprime con la stessa citazione di Isaia. E soggiunge: *quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne quod credo, id etiam intelligo. Omne autem quod intelligo scio: non omne quod credo scio. Nec ideo nescio quam sit utile credere etiam multa quae nescio* (*De mag.*, 37).

Il conoscere vero è dunque l'*intelligere*, e qui le parole ci possono servire di richiamo, ma non altro: sennonchè esse non risvegliano, per così dire, in noi le idee apprese in una conoscenza anteriore, bensì quella *mens* che possiede la verità in virtù della sua identità sostanziale di natura con la ragione divina, di cui è come un raggio, una particella: *De universis autem quae intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem* (cfr. *Conf.*, XI, 5, 7), *verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia; quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam sive bonam sive malam voluntatem potest.* (*De mag.*, 38); Poichè bisogna distinguere le cose sensibili e le intelligibili, *sive, ut more auctorum nostrorum loquar*, carnali e spirituali. Le prime, o sono oggetto di una sensazione diretta, o altrimenti non si apprendono, se non in quanto si presta fede alle parole altrui (*De mag.*, 39). *Cum vero de iis agitur, quae conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis qua ipse qui dicitur homo interior illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis... docetur enim non verbis meis sed ipsis rebus Deo intus pandente manifestis* (*De mag.*, 40). Così la filosofia serve a dimostrare ciò che la Scrittura (*Matt.* X, 23) dice, che uno solo è il maestro, il Cristo. Allo stesso modo, la reminiscenza è abbandonata per una teoria del conoscere più conforme alla dottrina della creazione dell'uomo da Dio.

Un nuovo riflesso dell'idea che Agostino si è fatto ora della Bibbia, una prova del suo desiderio di aderire più strettamente a quella ch'è la vera vita della Chiesa e di servire questa, quasi come apologista ufficiale contro il manicheismo, è data dal fatto che Agostino, volendo scrivere contro i manichei una confutazione accessibile a tutti, abbandona la forma del trattato dialogato, scegliendo invece il commento biblico : scrive il *De Genesi contra manichaeos.*

Gli si presenta subito una grossa questione. I manichei, sentendo che « in principio Dio creò il cielo e la terra » chiedono che cosa facesse prima della creazione e perchè si sia deciso a questa. È il problema del rapporto tra l'eternità e il tempo, quello che l'affermare la creazione nel tempo impone a tutta la filosofia cristiana. Ora, Agostino risponde che *in principio* non significa « all'inizio del tempo » bensì « *in Christo, cum Verbum esset apud Patrem* ; e che del resto, anche ammettendo la prima interpretazione, il tempo non esisteva prima che fosse iniziato. *Deus enim facit et tempora. Et ideo ante quam faceret tempora, non erant tempora..... Et si tempus cum coelo et terra esse coepit, non potest inveniri tempus quo Deus nondum fecerat coelum et terram* (*De Gen. c. Man.*, I, 3). Ma Agostino si accontenta di questo, e abbandona subito l'argomento, evitando di approfondire la questione. Si tratta infatti, sopratutto di ribattere le obbiezioni dei manichei, e di mostrare la bontà e la perfezione del creato, giustificando il male che esiste nel mondo e nell'uomo, soggetto alla morte. *Ego vero fateor me nescire, mures et ranae quare creatae sint, aut muscae aut vermiculi : vide tamen omnia in suo genere pulcra esse, quamvis propter peccata nostra multa nobis videntur adversa..... In omnibus tamen, cum mensuras et numeros et ordinem vides, artificem quaere. Nec alium invenies, nisi ubi summa mensura, et summus numerus et summus ordo, id est Deum.* (*De Gen. c. Man.*, I, 26).

Ma errano i manichei quando obbiettano che l'uomo è debole, soggetto a infiniti mali e alla morte : essi considerano infatti l'uomo qual'è dopo il peccato (*De Gen. c. Man.* I, 29). Il quale peccato è consistito nella superbia, cioè nell'essersi allontanato da Dio (*De Gen. c. Man.*, II, 6 ; 22). Il peccato di Adamo e la

sua condanna è infatti la prefigurazione di ciò che si verifica per ogni uomo : *etiam nunc in unoquoque nostrum nihil aliud agitur, cum ad peccatum quisque delabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere et viro. Nam primo fit suggestio sive per cogitationem sive per sensus corporis..... quae suggestio cum facta fuerit, si cupiditas nostra non movebitur ad peccandum, excludetur serpentis astutia ; si autem mota fuerit, quasi mulieri iam persuasum erit. Sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat atque compescit. Quod cum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquanta luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat, et quod libido commoverit faciendum esse decernat, ab omni vita beata tamquam de paradiso expellitur homo. Jam enim peccatum imputatur, etiamsi non subsequatur factum, quoniam rea tenetur in consensione conscientia* (*De Gen. c. Man.*, II, 21). Vi è dunque la possibilità di non peccare : il libero arbitrio è riaffermato (cfr. *De Gen. c. Man.*, II, 42 ; 45) mentre le condanne del serpente, di Eva e di Adamo significano appunto che noi non possiamo subire tentazioni se non attraverso la parte animale di noi stessi, e le difficoltà e i dolori che costa il resistere alle tentazioni, il far nascere al posto della cattiva la consuetudine buona, il pervenire alla conoscenza della verità. Agostino sa che vi è un processo di rigenerazione, stabilito dalla Provvidenza, adombrato nel racconto della creazione in sette giorni. Questi non significano soltanto le sette età del genere umano, da Adamo a Noè, da Noè ad Abramo, da questi a Davide, il periodo dei regni, e dalla cattività babilonese a Cristo ; mentre la sesta età incomincia col Vangelo, e, a differenza dalle altre, non ha un numero fisso di generazioni, sicchè la sua durata è ignota ; e la settima sopraggiungerà improvvisa, *quasi vespera, quae utinam nos non inveniat* (è sottigliezza grammaticale, il dedurne che Agostino ritiene la cosa possibile per la sua generazione ?), seguita però dal mattino, *cum ipse Dominus in claritate venturus est* (*De Gen. c. Man.*, I, 41). Ma i sette giorni simboleggiano anche le varie tappe della vita spirituale, della nostra ascensione a Dio (*De Gen. c. Man.*, I, 34), Agostino li ha già descritti nel *De quantitate animae* (70-76). E vi sono senza dubbio fra questi due passi delle differenze : entrambi però dipendono dal concetto della

possibilità di una purificazione interiore progressiva, di una graduale ascesa verso l'acquisto della perfezione morale, della sapienza, della conoscenza e del possesso di Dio, in cui consiste la beatitudine. Agostino osserva, contro i manichei, che i cristiani spirituali, lungi dal credere Dio *forma corporea difinitum*, sanno interpretare allegoricamente i passi biblici in cui essi trovano tracce di antropomorfismo, e hanno di Dio una concezione ben più elevata della loro ; sanno che *quod homo ad indaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus* (*De Gen. c. Man.*, I, 28). Ora quest'uomo interiore non è altro che l'uomo spirituale : *spiritus autem hominis in Scripturis dicitur ipsius animae potentia rationalis* (*De Gen. c. Man.*, II, 10) : e spirituale l'uomo fu fatto con la creazione, quando Dio *insufflavit in eum spiritum vitae* (cfr. *Gen.*, II, 7 ; *ibid.*).

L'uomo era dunque spirituale nel paradiso, e, dopo essere stato cacciato, rimase animale : *et ideo animalem hominem prius agimus omnes, qui de illo post peccatum nati sumus, donec assequamur spiritalem Adam, id est Dominum nostrum Iesum Christum, qui peccatum non fecit : et ab illo recreati et vivificati restituamur in paradisum* (*ibid*). È sempre il concetto di una reintegrazione progressiva, che l'uomo opera o almeno inizia da sè. La somiglianza tra la condizione di Adamo dopo il peccato e quella di tutti gli altri uomini non implica l'impossibilità di giungere al bene con le sole forze umane. Con il peccato e con la condanna Adamo ha perduto il corpo spirituale : ma l'umanità potrà rendersi degna di riacquistarlo : *Deus corpora eorum* (Adamo ed Eva) *in istam mortalitatem carnis mutavit, ubi latent corda mendacia... Itaque illi merebuntur habitationem illam et commutationem in angelicam formam, qui etiam in hac vita cum possint sub tunicis pelliceis* (che simboleggiano appunto la morte) *occultare mendacia, oderunt tamen ea*, ecc. (*De Gen. c. Man.*, II, 32). Si aggiunga ancora che, quando Agostino parla di questa graduale purificazione dell'anima umana non troviamo accenni al battesimo ; e che quello, in cui l'uomo dice di sè stesso : *mente servio legi Dei, carne autem legi peccati* (*Rom.*, VII, 28) non è che il terzo grado della vita spirituale, mentre, se il passaggio dall'indicativo al congiuntivo desiderativo significa qualche cosa, Agostino si considera giunto già al quarto (*De Gen. c. Man.* I, 43).

Dall'inizio della sua conversione, Agostino è andato dunque approfondendo via via la sua esperienza, affrontando i problemi che gli si presentavano, preparando un'apologetica antimanichea e tale da mostrare il perfetto accordo esistente tra filosofia (cioè, in sostanza, un neoplatonismo temperato al quale si frammischia qualche elemento che piuttosto si direbbe stoico e qualche altro che gli viene da Cicerone e si può senz'altro considerare patrimonio comune del pensiero antico) e il cristianesimo. Ma il progetto originale, di una grandiosa *summa* che, abbracciando tutto lo scibile, conducesse appunto alla filosofia e alla religione, per dimostrarne la perfetta concordanza, ha dovuto essere abbandonato. E, in omaggio a questa concordanza stessa, Agostino lascia cadere qualche teoria e attenua almeno in parte quella subordinazione dell'*auctoritas* alla *ratio* affermata già con tanto vigore. A questo punto, gli dovette sembrare che fosse giunto il momento per un'impresa più vasta. Chiariti i problemi più importanti della filosofia, dimostrate le proprie attitudini di apologeta nella polemica diretta, e quelle di scrittore tipicamente cristiano, esegeta dei libri sacri, pensò certo che sarebbe bastato riunire e svolgere armonicamente quanto egli aveva sparso negli scritti anteriori, per comporre un'opera di vasto respiro che, facendo una volta per sempre la conciliazione tra cristianesimo e cultura classica, mostrasse in quello l'erede diretto e il perfezionatore di questa, sgombrando il campo filosofico dagli errori dei manichei e distruggendo così le prevenzioni dei semplici fedeli come quelle dei pagani colti.

Tale sembra appunto lo scopo del *De vera religione*. Chiarissimo è l'intento di presentare un'apologia filosofica del cristianesimo: vera religione, dichiara Agostino fin dal principio, è quella *qua unus Deus colitur et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo universitas et inchoatur et perficitur et continetur* (*De v. rel.*, 1), avendo quindi risolto il problema della costituzione e della natura dell'universo. Ora, i filosofi hanno riconosciuto la falsità del politeismo, pur continuando a frequentare i templi perchè non ardivano opporsi alle credenze del volgo; ma se Platone fosse vivo oggi, riconoscerebbe che certe verità può averle insegnate soltanto la sapienza divina.

Tanto più condannabili sono quei pensatori d'oggi che, tutti dediti alle cose temporali e sensibili, hanno sempre in bocca il nome di Platone, ma non conoscono la verità e tradiscono l'insegnamento del maestro (la botta sembra diretta agli accademici) mentre se Socrate e Platone rivivessero riconoscerebbero subito nella predicazione e nella pratica della Chiesa le verità che non osarono proclamare, *et paucis mutatis verbis atque sententiis Christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt* (*De v. rel.*, 7).

Ritorna in questo libro la distinzione delle sette età dell'uomo, come sette gradi della vita spirituale ; ritorna quell'interpretazione di S. Paolo che abbiamo già segnalato nel *De quantitate animae*. Il *vetus homo et exterior et terrenus* si corrompe, mentre il *novus homo et interior et caelestis* (48) rinasce. Ciascuno dei due ha il suo posto nell'ordine del creato. *Corrumpitur autem homo exterior aut profectu interioris aut defectu suo. Sed profectu interioris ita corrumpitur, ut totus in melius reformetur, et restituatur in integrum in novissiua tuba, ut iam non corrumpatur neque corrumpat. Defectu autem suo in pulcritudines corruptibiliores, id est, poenarum ordinem, praecipitatur. Nec miremur quod adhuc pulcritudines nomino : nihil est ordinatum, quod non sit pulcrum* (74-77). Dov'è molto importante la terminologia giuridica, per cui il rivestire il corpo celestiale nel giudizio finale è effetto di una vera e propria *restitutio in integrum*. Pena del peccato di Adamo è stata infatti la trasformazione del suo corpo, e per conseguenza del nostro, di celestiale e incorruttibile in terreno e mortale, senza tuttavia che ciò implichi la condanna di tutto il genere umano. La redenzione dell'uomo consiste, anche qui, nel suo sottrarsi al dominio delle cose visibili per entrare in quello delle verità celesti ; è dunque cosa che dipende, in primo luogo e quasi esclusivamente, dalla sua volontà : Agostino riafferma vigorosamente l'ordine del creato e la bontà essenziale di tutte le cose (1). E così, partendo dalle sensazioni stesse che abbiamo del mondo intorno a noi, e giudicando dalle stesse sensazioni,

(1) Cfr. anche, p. es., i cc. 29 e 51.

siamo condotti a trovare che cos'è il bello, e l'arte. Il fondamento di essa è in una *aequalitas* o *similitudo*, di cui acquistiamo coscienza attraverso la memoria di ciò che altra volta ci è piaciuto o dispiaciuto, ma questa stessa *aequalitas*, e la *ipsa vera et prima unitas*, si comprendono con la mente, non si percepiscono con i sensi.

Si tratta dunque di una legge universale e assoluta, superiore a tutte le cose sensibili, misura comune di tutte, mentre le nostra mente umana è mutevole. Pertanto questa *lex* è superiore alla nostra mente, è la verità stessa, Dio, cui l'anima si ricongiunge, partendo dalla visione del mondo sensibile ma salendo ai gradi più alti della contemplazione spirituale anzichè fermarsi alla *humana delectatio*. Anche le apparenze sensibili possono dunque ricondurci alla verità suprema : Agostino ricorda quello che S. Paolo (*Rom.* I, 20) dice delle *invisibilia Dei* : *quid est autem unde homo commemorari non possit ad virtutes capessendas, quando de ipsis vitiis potest?* Sono gli uomini che fanno il contrario di quel che dovrebbero e antepongono il mezzo al fine : ma coloro che *fines ipsos desiderant, prius curiositate carent cognoscentes eam esse certam cognitionem quae intus est.* (101-102) (1).

Queste ultime parole ci riconducono alla dottrina del *De magistro* e spiegano le frasi famose, che basterà leggere nel contesto per fare giustizia di tanti fraintendimenti (2) e vedere che, come nel *De magistro* le parole, qui ogni cosa, gli stessi vizî, possono ammonire l'anima a ritornare su sè stessa : l'anima, superiore a tutto ciò ch'è nel mondo e a sua volta inferiore a Dio. E

---

(1) Cfr. ancora i cc. 29 e 51 già ricordati.

(2). c. 72 : *Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulcritudinem quam reliquit, quando de ipsis suis vitiis potest? Ita enim sapientia Dei pertendit a fine usque ad finem fortiter. Ita per hanc summus ille artifex opera sua in unum finem decoris ordinata contescuit. Ita illa bonitas a summo usque ad extremum nulli pulcritudini, quae ab ipso solo esse possit, invidit, ut nemo ab ipsa veritate deiciatur, qui non excipiatur ab aliqua effigie veritatis. Quaere in corporis voluptate quid teneat, nihil aliud invenies quam convenientiam ; nam si resistentia pariunt dolorem, convenientia pariunt voluptatem. Recognosce igitur quae sit summa convenientia: noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere ; illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem ? cum ad se ipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt ipsa sit. Vide ibi convenientiam qua superior esse non possit, et ipse conveni cum ea.*

Dio è la verità, e ha deposto i germi della verità nell'anima stessa. Così la dottrina della reminiscenza e quella già esposta nel *De magistro* si saldano e si conciliano : qualunque sia l'origine della anima, cioè comunque si debba intendere l'*insufflatio spiritus* (*De Gen. c. man.*, II, 10). Contro questa teoria Agostino non vede che sia possibile altra obbiezione che non si riassuma nella posizione dello scetticismo e questa a sua volta egli combatte con l'argomento tradizionale : dubita pure di tutto ; non dubiterai di dubitare. *Et si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum ; non illic tibi, non omnino solis huius lumen occurret, sed lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Nelle quali parole è altrettanto notevole l'accenno al manicheismo (cfr. p. es. *De Gen. c. man.* I, 6) quanto l'allusione al Cristo, Logos divino, che illumina l'anima umana e pone in lei quella verità, ch'essa scopre tornando su sè stessa.

La rinascita morale, che va di pari passo con la conquista della verità, è dunque possibile a tutti ; chiunque è in grado, sottraendosi al dominio delle cose sensibili, di far perire in sè l'uomo esteriore e progredire l'interiore, trasformandosi nel perfetto, quale Agostino lo ritrae : *quamquam temporalia non diligat, iste recte utitur temporalibus, et pro eorum sorte hominibus consulit, si aequaliter non potest omnibus... Tractat enim tempori deditos tanto melius, quanto minus ipse obligatus est tempori. Cum itaque omnibus, quos pariter diligit, prodesse non possit, nisi coniunctioribus prodesse malit, iniustus est. Animi autem coniunctio maior est, quam locorum aut temporum quibus in hoc corpore gignimur, sed ea maxima est, quae omnibus praevalet. Non ergo iste affligitur morte cuiusquam, quoniam qui toto animo Deum diligit, novit nec sibi perire quod Deo non perit..... In omnibus autem officiosis laboribus, futurae quietis certa exspectatione, non frangitur* (91-92). Nulla vince, nulla turba, nulla addolora profondamente questo perfetto cristiano, che ama Dio e per conseguenza il prossimo, questa specie di γνωστικός. A questo vertice della perfezione religiosa e morale si arriva seguendo la ragione e constatando quanto sian vani e fuggevoli i beni terreni, di cui non possiamo appagarci. Si aspira a una libertà superiore ; ed ecco segnata la via che conduce dalla ricerca del piacere e dalla superbia allo

amore di Dio e all'esercizio di ogni virtù (1). Dio ha dato all'uomo la facoltà di scegliere tra bene e male; per aiutare l'uomo la provvidenza ha predisposto le due guide, dell'autorità e della ragione. La prima (come nelle opere precedenti), antecedente nel tempo e subordinata alla ragione, è come il latte dei bambini (51 ; cfr. *I Cor.*, II, 7 ; III, 2) cui tiene dietro il cibo solido, cioè la dottrina che permette di vedere nell'Antico Testamento la prefigurazione del Nuovo. Ma non v'è contrasto tra autorità e ragione : *nec auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum : et certe summa est ipsius iam cognitae atque perspicuae auctoritas* (45). I miracoli che servivano agli antichi ora sono cessati, per volere della provvidenza, *ne animus semper visibilia quaereret* (51) ; ma anche alla fede nell'autorità non si perviene, se non spogliandosi prima d'ogni superbia : il che non fanno gli eretici.

Questi sono coloro che non hanno la fede ortodossa nella Trinità (8) e sono perciò esclusi dai sacramenti cattolici. Alcuni, come gli ofiti (cfr. *De gen. c. man.*, 39) e i manichei ne hanno di proprî ; altri no, come i fotiniani e gli ariani, che sono anch'essi fuori della Chiesa. I Giudei *in veteri homine remanserunt* (2) ; vanno poi distinti dagli eretici gli scismatici : *possit enim eos*

---

(1) C. 93 : *Quem ergo delectat libertas, ab amore mutabilium rerum liber esse appetat : et quem regnare delectat uni omnium regnatori Deo subditus haereat, plus eum diligendo quam se ipsum. Et haec est perfecta iustitia, qua potius potiora et minus minora diligimus* ; C. 51 : *haec enim lex est divinae providentiae, ut nemo a superioribus adiuvetur ad cognoscendam et percipiendam gratiam Dei, qui non ad eandem puro affectu inferiores adiuverit.*

(2) Quale la vita del singolo, tale la vita dell'umanità ; c. 50 : *sic proportione universum genus humanum, cuius tamquam unius hominis vita est ab Adam usque ad finem huius saeculi, ita sub divinae providentiae legibus administratur, ut in duo genera distributum appareat. Quorum in uno est turba impiorum terreni hominis imaginem ab initio saeculi usque ad finem gerentium. In altero, series populi uni Deo dediti, sed ab Adam usque ad Ioannem Baptistam terreni hominis vitam gerentis servili quadam iustitia ; cuius historia Vetus Testamentum vocatur quasi terrenum pollicens regnum quae tota nihil aliud est quam imago novi populi et Novi Testamenti pollicentis regnum coelorum. Cuius populi vita interim temporalis incipit a Domini adventu in humilitate, usque ad diem iudicii, quando in claritate venturus est..... Resurget ergo pius populus, ut veteris hominis sui reliquias transformet in novum. Resurget autem impius populus qui ab initio usque ad finem veterem hominem gessit, ut in secundam mortem precipitetur. Aetatum autem articulos qui diligenter legunt inveniunt : nec zizanias nec paleas perhorrescunt.*

Interessanti anche gli accenni alla parabola evangelica, di cui Agostino si sarebbe servito così largamente nella controversia con i donatisti.

area dominica usque ad tempus ultimae ventilationis velut paleas sustinere, nisi vento superbiae nimia levitate cessissent (9). Infatti la Chiesa cattolica *per totum orbem valide lateque diffusa..... carnales suos..... tamquam paleas tolerat..... Sed quia in hac area pro voluntate quisque vel palea vel frumentum est, tamdiu sustinetur peccator vel error cuiuslibet, donec aut accusatorem inveniat, aut pravam opinionem pertinaci animositate defendat* (10). Soltanto coloro che si rendono intollerabili o che non si vogliono correggere escono dalla Chiesa : e ciò spiega e la condotta prescritta ai buoni se accada loro di essere espulsi per le macchinazioni dei malvagi (11) e la funzione che, nell'economia della vita cristiana, spetta anche all'eresia, *ad verum quaerendum carnales et ad verum aperiendum spiritales catholicos excitando* (15). Ogni velleità di scorgere già in questi e in altri passi (cfr. p. 36, n. 2) la distinzione delle due città, svanisce tuttavia, solo che si consideri come dipenda esclusivamente dalla volontà di ciascuno l'essere carnale o spirituale, anzi il passare dalla prima alla seconda categoria. Questa distinzione è qui solo il corollario della dottrina che nell'ordine dell'universo rientra anche il male, di cui Dio è ordinatore, autore l'uomo col suo libero arbitrio.

E il Cristo non appare in queste pagine come Crocifisso, come il Redentore, bensì come il Logos, la Sapienza divina, il rivelatore, il maestro : *tota itaque vita eius in terris per hominem quem suscipere dignatus est disciplina morum fuit. Resurrectio vero eius a mortuis nihil hominis perire naturae, cum omnia salva sint Deo, satis indicavit, et quemadmodum cuncta serviant Creatori suo, sive ad vindictam peccatorum sive ad hominis liberationem, quamque facit corpus animae serviat, cum ipsa subicitur Deo* (32). Tuttavia, mentre nel *De quantitate animae* (76 ; 79 ; 80) la perfezione sembra raggiungibile in terra, mentre altrove la settima età incomincia col giudizio (*De Gen. c. Man.*, I, 41 : ma Agostino afferma anche *nullum malum esse naturale sed omnes naturas bonas esse..... in quantum sunt..... sed distinctionis gradibus ordinata*, II, 43), qui, nel *De vera religione*, il vecchio uomo sopravvive accanto all'antico e la perfezione non si consegue se non dopo la morte del corpo. È vero che, come tutte le cose create da Dio, anche la materia e il corpo sono buoni : ma quella

stessa filosofia neoplatonica di cui Agostino si vale per combattere i manichei induce facilmente a vedere nella materia il male (in quanto la materia è non-essere, o diminuzione di essere) e verso quest'ultima conclusione, alla quale tendeva anche l'ascetismo, almeno teorico, Agostino si sente attratto quasi inconsciamente. Tuttavia il problema si pone ancora in termini del tutto intellettualistici: il bene è il vero cui la ragione tende quando si ricorda della sua origine e ritorna su sè stessa. Per Agostino, sempre in guardia contro il manicheismo, non è ora nemmeno concepibile una redenzione da una colpa che menomi il potere della ragione e alla quale l'uomo sia legato contro la sua volontà e le sue aspirazioni.

Così si comprende la nota professione di fede con cui il *De vera religione* si chiude (113), in cui la somiglianza tra la ragione umana e la divina, cioè il Verbo, seconda persona della Trinità, è affermata nella maniera più esplicita. E Dio, attraverso il suo Figlio, ha creato tutte le cose: nè le avrebbe create se non fosse supremamente buono. Agostino è attratto dal problema dell'unità della Chiesa e dell'eresie che sono nel seno di essa; che non è altro se non un aspetto del più vasto problema dell'esistenza del male nel mondo. Perciò non lo attraggono meno le altre due questioni, della creazione, per cui certi capitoli del *De vera religione* sono un nuovo commento al Genesi, con notevoli punti di contatto con il precedente, e della Trinità divina, ossia quei problemi di teodicea e di matafisica, alla considerazione dei quali il chiedersi come e perchè nel mondo sia il male conduce inevitabilmente. Nel *De vera religione* egli affronta, o tocca, tutti questi problemi; e non importa se qualche volta abbiamo l'impressione di trovarci di fronte a dottrine contrastanti, o male accoppiate, perchè evidentemente egli crede di essere giunto a una formulazione completa e definitiva del proprio pensiero.

Roma, R. Università.

Alberto Pincherle.

S. FRANCESCO E FRATE ELIA *

Il maestro amato e compianto di quanti studiosi di storia francescana sono oggi nel mondo, Paul Sabatier, nel suo ultimo scritto, pubblicato postumo da una rivista italiana (1), nota come cosa strana il fatto, che, mentre abbiamo informazioni più che sufficienti sui principali personaggi della prima generazione francescana, « Frate Elia, malgrado la sua celebrità, rimane ancora oggi una delle figure più misteriose del secolo XIII ».

Il rilievo è perfettamente esatto ; purchè questo « mistero di Frate Elia » non lo si intenda (come taluno non sufficientemente esperto potrebbe essere indotto a fare dal confronto sabatieriano colle « informazioni più che sufficienti » sui confratelli e contemporanei di Elia) di una mancanza, o anche soltanto di una grande scarsezza di dati storici intorno a lui. Mancanza, o penuria, di dati storici intorno a Frate Elia, in verità, non c'è. Sappiamo che il suo nome di famiglia era Bonusbaro o Bombarone ; che suo padre era nativo del Bolognese e sua madre di Assisi : forse il padre si stabilì in Assisi in conseguenza del suo matrimonio, o piuttosto sposò un'assisana perchè precedentemente aveva preso dimora in Assisi. E ad Assisi certamente, o in quel d'Assisi – si è fatto dall'Affò, in base a una iscrizione non più esistente, il nome del villaggio di Beviglie –, Elia nacque : Elia d'Assisi lo chiamano gli scrittori francescani del sec. XIV (2). Sappiamo come in Assisi egli facesse il materassaio, e al tempo stesso il maestro (oggi diremmo) di scuola elementare : con-

---

* Conferenza tenuta nella sede della Società internazionale di Studi francescani in Assisi il 1° aprile 1929.

(1) P. Sabatier, Autour du « Speculum Perfectionis », in « Studi Medievali », 1928, pagine 352-61.

(2) Anche il Lempp, sebbene abbia intitolato la sua biografia « Frère Elie de Cortone », è tuttavia per la patria assisana di Elia, senza esitazione.

temporaneità di mestieri, che ci mostra già chiaramente l'indole energica e intraprendente dell'uomo, nato in basso e deciso a salire. Salì, infatti ; e possiamo seguirlo nella sua ascensione. Notaio a Bologna, egli divenne « scienziato talmente celebre, che pochi gli erano riputati uguali in Italia ». (Parrebbe, da qualche notizia, che questa sua celebrità si riferisse particolarmente alle sue conoscenze in astrologia). Non conosciamo, è vero, quando e come egli entrasse fra i seguaci di S. Francesco : certo, non dovette essere fra i primi. Ma, una volta entrato, la sua carriera fu rapida : capo della missione « transmarina » in Terrasanta, ministro provinciale di Siria, compagno del Santo al suo ritorno dall'Oriente, vicario generale di lui (un vicario che doveva avere tutta l'energia e l'intraprendenza di un vero e proprio ministro generale) subito dopo il brevissimo governo di Pietro Cattani. Da allora, la sua persona è in prima linea : prende parte attiva alla organizzazione definitiva dell'Ordine, è a fianco di Francesco nei suoi ultimi mesi e alla sua morte, ne riceve la benedizione, ne annunzia il trapasso, insieme col miracolo delle Stimmate, ai fratelli sparsi già per il mondo. Morto il Santo, egli riempie quasi la scena : per 13 anni si può dire che la storia dell'Ordine si accentri intorno a lui, custode del corpo del Santo, promotore e direttore della fabbrica della Basilica (e del Convento) di Assisi, che il papa si affretta a proclamare « caput et mater » dell'Ordine, generale per sette anni, stringente nel pugno energico fino alla brutalità tutto l'Ordine, grande personaggio politico-ecclesiastico intermediario fra papa e imperatore. Cade finalmente, sotto le opposizioni scatenatesi nell'Ordine contro di lui ; ma non per questo scompare dalla scena politico-ecclesiastica del tempo. Lo possiamo seguire alla corte imperiale di Federico II, partigiano e consigliere dell'imperatore nel conflitto riapertosi, più aspro che mai, fra lui e i papi. Neppure la sua fine ci è ignota : ritirato a Cortona, lo vediamo piegare il capo, presso a morte, per invocare l'assoluzione sacerdotale, e morire ritrattando la sua ribellione verso Roma.

Non sono, dunque, le notizie di fatto che mancano, per Frate Elia. Anche recentissimamente, un valente studioso di cose francescane, Umberto Cosmo, ha richiamato l'attenzione

sopra una lettera di Elia scritta, ancora vivente San Francesco, ai frati di Valenciennes, riguardante un caso assai interessante per la questione della povertà. Le vicende della sua carriera noi possiamo ricostruirle sufficientemente, anche se con qualche incertezza di particolari. L'opera sua, quale capo del convento di S. Francesco e ministro generale dell'Ordine, ci è nota. Conosciamo i suoi avversari, le accuse mossegli da loro, le circostanze della sua caduta. Ma, tuttavia, è vero che la sua storia non ci è intimamente chiara, la sua figura ci rimane misteriosa. Non leggiamo a fondo nell'anima sua ; essa non solo non è luminosa come quella di S. Francesco (ciò non farebbe meraviglia : le stelle di prima grandezza non si accumulano nello stesso lembo di cielo), ma neppur trasparente come quella di fra' Leone. Questa mancanza di perspicuità spirituale ha prodotto sugli studiosi un' impressione così sconcertante da far loro sembrare che le notizie su frate Elia mancassero o fossero scarsissime. L'assenza di un punto di vista sicuro, da cui comprendere e giudicare frate Elia, ha finito per nascondere la reale entità e quasi l'esistenza medesima del materiale storico che possediamo effettivamente intorno a lui. Tanto è vero che, nella storia, il dato di fatto è semplice materia bruta, inutile e morta, ove lo spirito dell'interpetrazione non riesca a penetrarla.

Eppure anche l'interpretazione delle azioni, delle « res gestae » di frate Elia, e quindi della sua condotta, e della sua figura storica e morale, non sembrerebbe, a prima vista, nè misteriosa nè contrastata. Per la storia dell'Ordine francescano, già in vita del fondatore, ma più specialmente dopo la morte, esiste uno schema antico (tanto antico che esso risale alla prima letteratura francescana, e si potrebbe dire agli stessi detti e scritti del Santo) e generalmente accettato. Sviluppi e trasformazioni dell'Ordine, dissensi e conflitti in seno ad esso e intorno ad esso si accentrano intorno ad una questione : l'osservanza della regola, osservanza rigida o larga, letterale od interpretativa.

« Il ministro generale, e tutti gli altri ministri e custodi siano tenuti per obbedienza a non aggiungere nè togliere nulla a queste parole...E a tutti i miei frati chierici e laici comando fermamente, in virtù dell'obbedienza, di non far glosse alla regola

nè a queste parole, dicendo : Vanno intese così. Ma, a quel modo che il Signore mi concesse dire e scrivere con semplicità e purezza la regola e queste parole, così, semplicemente e senza glossa, intendetele e mettetele santamente in pratica sino alla fine ». Questo dice il Testamento del Santo: e meno di quattro anni dopo la bolla « Quo elongati » di Gregorio IX, dichiarando non obbligatorio per i frati il Testamento, raccoglieva e promulgava pontificalmente le prime glosse. Da allora in poi, fino alla divisione dell'Ordine, sempre ritorna la questione dell'osservanza della regola, con il contrasto fra le due tendenze « stretta » e « larga ». È la questione che ha trovato la sua eco in due terzine dantesche, di cui si cita per lo più la seconda, sebbene essa rimanga in aria, se non è preceduta dalla prima:

> Ben dico, chi cercasse foglio a foglio
> nostro volume, ancor troveria carta
> u' leggerebbe : I' mi son quel ch'i' soglio ;
> Ma non fia da Casal nè d'Acquasparta,
> là onde vegnon tali a la scrittura,
> ch'uno la fugge, e l'altro la coarta.
> (*Par.* XII, 121-126).

Ma la questione dell'osservanza della Regola, a sua volta, si riduce, nell'opinione comune, a quella della povertà: rigorosa e incondizionata, o temperata e adatta alla vita sociale normale. La questione della povertà – occorre ricordarlo ? – riempie di sè tutto il primo secolo dell'Ordine ; e chi ha scritto la storia di quella è apparso narrare, senz'altro, tutta la storia di questo.

Ora, in tale schema, la figura di frate Elia sembra rientrare agevolmente, « de plano ». Egli è il capo del « partito largo », come i « Compagni » lo sono del « partito stretto ». Il partito largo si raccoglie intorno a lui già in vita del Santo ; ed egli è il suo interprete e rappresentante nelle complicate trattative (che ci è dato appena intravedere) tra la Curia, Francesco e i maggiorenti dell'Ordine per l'assetto definitivo di questo. Morto il Santo, Elia, con la costruzione della grande Basilica e del grandissimo convento, con il suo tenor di vita, con tutto il ritmo impresso allo sviluppo dell'Ordine, con il favore ch'egli gode presso il pontefice Gregorio IX, incarna più che mai la tendenza

larga. Battuto alla elezione del Ministro Generale nel 1227 dal candidato della tendenza stretta, Giovanni Parenti, egli conserva, tuttavia, la sua posizione di personaggio eminente e capoparte dell'Ordine, grazie alla cittadella sul Colle dell'Inferno, trasformato in Colle del Paradiso, in cui si è installato. Al capitolo del 1232 la sua rivincita è piena ; e i capi della tendenza stretta, i « Compagni », ne subiscono le conseguenze.

Fin qui, i fatti sembrano adattarsi benissimo allo schema. Perchè l'adattamento sia completo, basterà che in esso rientri anche la seconda ed ultima parte del suo generalato : e cioè la opposizione formatasi contro di lui, le accuse mossegli, i motivi della sua deposizione. Ma qui lo schema, improvvisamente, va in pezzi, sotto la pressione dei fatti con esso contrastanti.

Poichè c'erano, secondo che si presuppone, due partiti di fronte, quello dell'osservanza stretta, cioè della povertà assoluta, e quello dell'osservanza larga, cioè della povertà temperata ammettente per l'Ordine il godimento di beni mobili e immobili ; e poichè, secondo che si presuppone, del primo partito erano a capo i « Compagni », del secondo frate Elia, dovremmo aspettarci che fosse il primo partito, che fossero i « Compagni » e i loro seguaci, a capitanare l'opposizione vittoriosa contro Elia, a rovesciarlo dal generalato ; che intorno alla questione della regola e della povertà s'impegnasse la battaglia e si delineasse la disfatta di Elia. Invece, non è così. I « Compagni » non hanno nessuna parte nella caduta di lui. Sono ministri dell'Ordine, dottori e lettori universitari, sopratutto di Parigi, Aimone di Faversham, Alessandro di Hales, Giovanni de la Rochelle, i capi dell'opposizione : gente lontanissima (quanto Elia, più di Elia) dai « Compagni ». Non si discute, nelle adunanze preliminari dell'opposizione e poi nel capitolo generale del 1239, circa l'interpretazione della Regola. Elia, sì, è accusato di violare la regola ; ma nei proprî riguardi, per la sua vita fastosa, per la sua cupidigia di denaro, per il suo governo tirannico. Erano rimproveri personali che non avevano nulla a che fare con la questione generale dell'osservanza « stretta » o « larga » ; tali, cioè, che avrebbero potuto essere formulati nell'adunanza di un qualsiasi altro Ordine, estraneo alle discussioni specifiche fran-

cescane. Deposto Elia, non sono i « Compagni » e gli elementi affini a venire al potere. Lasciando anche da parte Alberto di Pisa (un ministro provinciale, si noti), primo successore di Elia, che visse pochi mesi, Aimone di Faversham (1240-44) è un tipico rappresentante della nuova generazione francescana, di quella che possiamo chiamare l'aristocrazia dell'Ordine. Crescenzio di Jesi, che gli successe (1244-47), è addirittura un persecutore degli Spirituali. Le nuove norme costituzionali, preparate dal partito di opposizione ad Elia e votate nel capitolo generale, non riguardano l'interpretazione della Regola, e tanto meno significano un'affermazione della tendenza rigorosa : esse hanno tutt'altro scopo, quello di limitare i poteri del generale, rafforzare i poteri dei capitoli generale e provinciali : si tratta, cioè, di dare la prevalenza nell'Ordine alla sua aristocrazia, a quegli stessi elementi, che avevano condotto l'opposizione contro Elia e lo avevano rovesciato. L'elemento laico, cui Elia aveva dato la preferenza, viene abbassato, ridotto, quasi eliminato. In quanto alla Regola, se ne occuparono (per incarico del capitolo dei Definitori allora istituto sul modello — si noti — dei Domenicani) quattro Dottori di Parigi : evidentemente le ultime persone a cui San Francesco avrebbe pensato per un incarico simile, dato pure ch'egli avesse voluto mai affidarlo a qualcheduno. Tre di questi dottori, Alessandro di Hales, Giovanni de la Rochelle, Riccardo Rufo, erano stati già fra i capi dell'opposizione ad Elia. La « Declaratio quatuor magistrorum », come fu chiamato il loro lavoro, servì ad Innocenzo IV per la sua interpretazione della Regola, assai più larga che non quella già formulata da Gregorio IX. E in quanto ai privilegi concessi all'Ordine, è da ricordare quel che dice il biografo moderno di frate Elia, il Lempp, che pure non ha alcuna inclinazione a rivendicare lo spirito francescano di Elia : durante i due anni seguenti alla deposizione di questo, il pontefice accordò all'Ordine sette volte tanti privilegi che non ne avesse concessi durante il generalato di lui. Senza aver rifatto esattamente il conto, credo di poter dire che in quella cifra « sette » ci sia una certa esagerazione. Ma che la pioggia dei privilegi papali s'intensifichi straordinariamente subito dopo la caduta di Elia, è un fatto : basta consultare l'indice del I volume dello Sbaralea.

Arrivato a questo punto, occorre che io faccia una dichiarazione esplicita. Rilevando che non furono gli Spirituali a rovesciare frate Elia ; che le imputazioni costituenti i motivi della sua deposizione non riguardavano l'interpretazione della Regola ; che la sua caduta non portò al potere gli Spirituali, nè fece trionfare in fatto la tendenza stretta: rilevando tutto ciò, io non pretendo di scoprire nessuna America. So benissimo che si tratta di fatti noti. Il Lempp, appunto, dice esplicitamente « che la caduta di Elia non fu l'opera degli zelatori e che non furono essi a raccogliere l'eredità ». Il Cosmo, nella bella conferenza su frate Elia tenuta in questo luogo stesso l'anno scorso, distingue con perfetta nettezza i due gruppi contrari ad Elia : quello degli Spirituali, dei « Compagni », e l'altro dei dotti, dei « chierici », nel doppio senso medievale della parola, e dice chiaramente che Elia cadde per essersi attirata l'inimicizia del secondo gruppo. I fatti sono noti ; ma non ne sono state dedotte (a quanto mi pare) tutte le conseguenze. Se vi erano questi due gruppi distinti, degli « Spirituali » o dei « Compagni », e dei « Chierici », la prima storia francescana non si può dunque calarla tutta entro lo schema dell'osservanza stretta e dell'osservanza larga : poichè il gruppo dei « Chierici » non può essere identificato certo con quello dell'osservanza stretta, ma neppure, senzaltro, con quello dell'osservanza larga, almeno come la si intende comunemente. Che se volessimo compiere una tale identificazione, si arriverebbe a questo curioso risultato : Elia, il presunto capo dell'osservanza larga, sarebbe stato rovesciato dal suo partito stesso. Sono cose che talvolta accadono, e in verità una tendenza a interpretare i fatti in tal modo non manca negli studiosi di storia francescana ; si direbbe, anzi, ch'essa sia implicita nella maggior parte di essi. Tenendo fermo lo schema dei due partiti dell'osservanza stretta e larga, l'opposizione a frate Elia e la caduta di questo significherebbe una specie di scissione formatasi nel secondo partito per ragioni personali, per il malcontento provocato dal reggimento dispotico, tirannico di Elia.

Ora, in questa interpretazione personalistica e, direi, moralistica del caso di frate Elia, io dubito appunto si annidi un grave errore : un errore che, procedendo da una interpretazione incompleta e alquanto superficiale dell'ideale francescano e del france-

scanesimo originario, ribadisce, colla sua riduzione del caso di frate Elia a un « fatto personale », questa medesima interpretazione difettosa ; e concorre, in qualche misura, a rendere oscuro il significato fondamentale del moto francescano, la natura e le conseguenze della sua trasformazione.

* * *

Qual'è l'ideale specifico e supremo del moto francescano, intendendo qui per esso il movimento originario, proprio quello di S. Francesco, e prescindendo dalla evoluzione posteriore ? Qual'è l'idea motrice di S. Francesco ? E qual'è, pertanto, il significato proprio di lui e dell'opera sua nella storia religiosa del popolo italiano ?

La risposta generale è che l'ideale francescano è quello della povertà. Così sembra dire la lotta incominciata già in vita del Santo, e che riempie di sè, abbiamo già detto, il primo secolo di storia francescana. Così sembra dire quel « Sacrum Commercium B. Francisci cum Domina Paupertate », che sarà o non sarà del 1227, sarà o non sarà di Giovanni Parenti, primo ministro generale dell'Ordine dopo la morte del Santo, ma certo è scritto rappresentativo della prima generazione francescana. Così grida la letteratura dei « Compagni » : lo Speculum, o anzi gli Specula (poichè se ne distinguono ormai almeno due) e gli scritti affini, e poi, al volger del secolo la più tarda letteratura degli Spirituali. Così proclama, infine, a meno di un secolo dalla morte del Santo, la voce, più potente d'ogni altra, di Dante :

> chè per tal donna, giovinetto, in guerra
> del padre corse, a cui, come a la morte,
> la porta del piacer nessuna disserra ;
> e dinanzi a la sua spirital corte
> et coram patre le si fece unito :
> poscia di dì in dì l'amò più forte
> . . . . . .
> a' frati suoi, sì com'a giuste rede,
> raccomandò la donna sua più cara,
> e comandò che l'amassero a fede ;
> e del suo grembo l'anima preclara
> muoversi volse, tornando al suo regno,
> e al suo corpo non volse altra bara.
>
> (*Par.* XI, 58-63, 112-117).

Ma, ciò che conta più di tutto, così sembra dire e ripetere e gridare lo stesso Santo, con tutte le sue parole e con tutti i suoi atti. « Questa è quella eccelsa cima dell'altissima povertà, la quale fece di voi, fratelli miei carissimi, gli eredi ed i re del regno dei cieli ». C'è stato chi, non ritrovando esattamente tali parole della « Regula bullata » nella prima Regola del 1221 (cioè, terminata di compilare in quell'anno), ha voluto costruire su questo punto una differenza fra le due, per la quale la povertà, semplice mezzo nella prima, diverrebbe scopo a se stessa nella seconda. Fra le due Regola differenze ce ne sono davvero, parecchie e importanti : i concordisti a oltranza possono, se credono, esaminare l'analisi comparativa tracciata nella mia « Vita » e di lì risalire ai testi. Ma su questo punto differenza fra le due Regola non c'è. La Regola prima mette come primo precetto, o consiglio, evangelico da seguire dai frati il « vende omnia quae habes et da pauperibus » ; e più avanti, con pensiero e termini analoghi al passo citato della Bollata, proclama che l'elemosina è « l'eredità e la giustizia dovuta ai poveri, la quale ci acquistò il Signor nostro Gesù Cristo ». E il Testamento, lo scritto più francescano di S. Francesco insieme col Cantico delle creature, descrivendo la vita dei primi frati, – che sembra apparire agli occhi di Francesco come una splendida realtà del passato, accennante a dileguare nella lontananza degli « irrevocati dì » – , incomincia dall'abbandono ch'essi facevano dei propri beni, e dalla vita priva di tutto da essi condotta : « Coloro che venivano ad accogliere questa vita davano tutto il loro ai poveri. E si contentavano di una tonaca sola, rappezzata dentro e fuori, col cordone e le brache. E non volevamo avere altro ».

Primaria, dunque, la povertà nel pensiero di S. Francesco, carissima sopra ogni altra cosa al suo cuore. Chi può metterlo in dubbio ? Significherebbe veramente impugnare l'evidenza. Ma non per questo la distinzione accennata dal Kybal (lo studioso cui facevano testè riferimento), fra la povertà « mezzo » e la povertà « fine », ha meno ragion d'essere. Questo, anzi, è proprio il punto. La povertà, per S. Francesco, era lo scopo finale, il punto di arrivo, o un presupposto, un punto di partenza, una base di azione ? Era il compimento di un supremo sacri-

ficio ascetico, o invece il risultato di uno stato d'animo, di un programma di vita, che andavano bene al di là di essa?

La povertà di S. Francesco non è un ideale astratto e isolato: essa fa per lui tutta una cosa con la « vita evangelica ». « Questa è la vita del vangelo di Gesù Cristo », comincia la Regola prima. E la vita evangelica, a sua volta, faceva tutt'uno colla vita apostolica. La vocazione di S. Francesco non si determina propriamente il giorno in cui egli abbandona tutto il suo al padre, e si rifugia nudo nel manto del vescovo Guido. Passano tre anni da quell'atto, che pure fu la sua celebrazione di nozze con Dama Povertà, prima che Francesco d'Assisi abbia trovato definitivamente la sua strada, sia divenuto veramente Lui. Il fatto decisivo si compie alla Porziuncola, all'audizione, nella messa di S. Mattia, del capitolo decimo del Primo vangelo. È, precisamente, il passo della missione degli Apostoli: « Andate e predicate annunziando che il Regno dei cieli è vicino... Che nella vostra cintura non sia nè oro, nè argento, nè rame; non portate bisaccia, nè due tuniche, nè scarpe, nè bastone; l'operaio si guadagna da sè il suo nutrimento ». Ascoltando queste parole, Francesco vede alfine la sua vera via, e vi si mette immediatamente. È la via della predicazione apostolica. La povertà è un elemento di questa predicazione, un presupposto; non è il tutto, nè il fine supremo. Il fine è la predicazione stessa, cioè la conversione del prossimo.

Non sarebbe neppure giusto dire che Francesco, imitando la vita evangelica e apostolica, ne collochi tutti gli elementi sullo stesso piano, o addirittura scambi l'elemento più appariscente, palpabile, per quello intimo e primario, trasformando il mezzo in fine. Quella di Francesco non è imitazione meccanica, è rinnovazione geniale. La povertà evangelica è da lui adottata perchè evangelica; ma non per questo egli ne ignora il vero significato. La Regola prima collega direttamente il precetto ai frati di non ricevere nè tener danaro colle parole evangeliche: « tenetevi lontani dalla preoccupazione di questo secolo e dalle cure di questa vita ». Lo stesso pensiero ritorna nella lunga « Ammonizione ai frati » che chiude quella Regola: occorre guardarsi bene dalla malizia di Satana, che distoglie l'uomo dal pensare a

Dio colla preoccupazione degli affari e dei guadagni. Insomma, è ancora una volta il principio che « non si può servire a due padroni », a Dio e a Mammona. Nè la povertà è semplicemente, per Francesco, la rinunzia all'uso dei beni temporali, la quale anche per lui non poteva essere assoluta (l'uso delle cose strettamente necessarie alla vita l'ammetteva anch'egli, per sè e per i suoi) ; essa è la rinunzia al possesso *giuridico*. E anche qui egli si riconnetteva al Vangelo, a uno dei principi più caratteristicamente, più paradossalmente evangelici : a quello della « non resistenza al male ». Il cap. 14 della Regola prima – omesso nella Regola bollata –, subito dopo avere enunciato ai frati il precetto di non portar per via nè bisaccia, nè pane, nè danaro, e gli altri precetti di Gesù agli Apostoli, soggiunge : « non resistano al male (o al malvagio) : se v'è chi li percuote nella guancia, porgano l'altra », e così via, fino al : « non richiedano il loro a chi glielo porta via ». La ragione profonda di tutto questo l'aveva esposta molti anni addietro, nei principi della sua missione, Francesco stesso al suo vescovo Guido, che voleva fargli riflettere quanto fosse difficile quel genere di vita, di andare attorno per il mondo senza posseder nulla. Disse allora Francesco : « Signore, il giorno che avessimo proprietà nostre, dovremmo anche avere armi per difenderle. Ne verrebbero questioni e liti, e impedimento all'amore di Dio e del prossimo. Perciò non vogliamo possedere nulla ».

Non è stata prestata finora sufficiente attenzione a queste parole di Francesco, veramente fondamentali per intendere il suo concetto della povertà. La quale, dunque, è veramente mezzo e non fine a se stessa : il fine è l'amore di Dio e del prossimo. Il fine, più precisamente, è la predicazione apostolica, che sarebbe ostacolata dalle cure economiche e dal possesso giuridico.

Predicazione apostolica. Questo, si dirà, è precisamente lo scopo di Domenico e del suo Ordine. Con tale interpretazione, l'originalità di Francesco d'Assisi è gravemente in pericolo. E c'è da domandarsi se non avesse ragione il Santo spagnolo quando propose al Santo italiano – io credo alla perfetta storicità dell'episodio e vi annetto una grande importanza – di fondere i loro due Ordini in uno solo.

Ancora una volta, l'apparenza è fallace. La predicazione domenicana (nell'idea e nella pratica stesse del fondatore) aveva uno scopo essenzialmente ecclesiastico–teologico. Si trattava di convertire gli eretici, di ricondurre entro i gironi della gerarchia ecclesiastica i ribelli all'autorità della Chiesa. L'Ordine domenicano era essenzialmente clericale : esso mirava ad assumere (d'accordo, s'intende, colle autorità ecclesiastiche) le funzioni specifiche del clero, insegnamento dommatico, amministrazione dei sacramenti.

La predicazione francescana (parlo dell'ideale e della pratica del fondatore e dei suoi primi seguaci) è essenzialmente evangelico–morale. Francesco predica, e vuole che i suoi predichino, i precetti dell'Evangelo, le virtù cristiane ; che riconducano gli uomini a guardare entro la loro coscienza e a metterla in regola con Dio. Egli non intendeva gareggiare col clero, o sostituirsi ad esso, nell'insegnamento dottrinale, e neppure – si noti bene – nell'amministrazione dei sacramenti. I frati predichino, egli dice, e non si preoccupino di avere chiese loro in cui confessare. Coloro che li ascoltano, se rimangono veramente tocchi nel cuore, confessori ne troveranno sempre. « La sua idea era quella di una divisione di lavoro. Al clero l'amministrazione dei sacramenti, che solo esso poteva compiere. Al clero o ad altri Ordini religiosi l'insegnamento dommatico e teologico, la confutazione degli errori ereticali. Alle autorità ecclesiastiche la difesa dei diritti ecclesiastici, secondo la loro competenza e sotto la loro responsabilità. Egli ignorava il diritto, e riteneva cosa di altri la teologia: Dio gli aveva segnato per suo campo la vita morale delle singole coscienze. E puramente morale doveva essere la sua azione, per riuscire efficace : nè lenocini dottrinali, nè impalcature giuridiche, nè forze esteriori di ricchezza e di potenza dovevano contribuirvi » (1).

Le questioni oramai tradizionali, se Francesco intendesse o no fondare un Ordine ; quali rapporti quest'Ordine dovesse avere colla gerarchia ecclesiastica ; se egli fosse contrario o favo-

(1) L. Salvatorelli, Vita di S. Francesco, 2ª ed. pp. 170-71.

revole alla scienza, agli studi, si fanno assai più agevoli alla luce di questa interpretazione, basata sulle parole e sugli atti del Santo. Egli volle fondare una società religiosa, ma che fosse nè monastica, nè clericale. Il fine di essa non era di star chiusa nei cenobî, ma di andare attorno per il mondo ; non di contemplare, ma di predicare l'Evangelo ; preti potevano farne parte, ma non erano propriamente necessari (lo era forse lui, Francesco, prete ?), e sopratutto la comunità aveva compiti diversi – non opposti nel suo pensiero, ma convergenti – rispetto a quelli del clero ; alle gerarchie ecclesiastiche si doveva perfetta obbedienza, ma non ci si doveva incorporare in esse, nè salire ai gradi di comando, o semplicemente ricorrere al loro appoggio giuridico, coercitivo, perchè altro era il compito, altri erano gli strumenti dei « Poveri Minori » ; la scienza, e particolarmente la scienza sacra, era cosa bellissima e veneranda, ma non toccava ai « Poveri Minori » d'insegnarla.

* * *

Se le cose stanno così, la questione delle trasformazioni subite dall'Ordine francescano, e del loro rapporto coll'ideale primitivo del fondatore, va posta su basi notevolmente diverse da quelle solite. Il punto fondamentale non è la osservanza più o meno rigorosa della Regola, la povertà più o meno assoluta : questa è semplicemente un elemento, un esponente. Il punto principale è : fino a che punto l'opera dell'Ordine conservò le caratteristiche fondamentali, positive e negative, rispondenti alla concezione del fondatore ; e in qual misura, invece, i suoi compiti cambiarono, venendo in prima linea quelli che il fondatore escludeva o riteneva secondari (per l'Ordine, non in se stessi, notisi bene), e perdendo invece della loro importanza, o almeno attuandosi con spirito diverso, quelli da lui considerati come principali ?

Di conseguenza, anche il problema « frate Elia » cangia aspetto. Anzichè fare di lui semplicemente il capo del « partito largo », per poi spiegare la sua caduta con fattori puramente personali (non potendosi spiegarla con un attacco e una vittoria

del « partito stretto », che non ci furono), occorrerà domandarsi in quale rapporto le caratteristiche del suo governo stiano con quello che ci è apparso il vero nucleo del francescanesimo di S. Francesco, e con le trasformazioni subite da questo.

Caratteristica spiccatissima di Elia ci appare il suo appoggiarsi sull'elemento laico, su quello che possiamo chiamare il « popolo minuto », la plebe francescana, e il suo contrasto con i ministri e i dottori dell'Ordine, l'aristocrazia francescana, la quale conduce l'opposizione contro di lui e ne provoca la caduta. Ora, nella letteratura dei « Compagni » e particolarmente nello « Speculum », ministri e dottori figurano precisamente come i principali oppositori di S. Francesco medesimo (1). V'è qualche episodio in cui frate Elia è raffigurato al loro fianco ; ma anche lì egli non appare in prima linea. In prima linea, nell'opposizione al francescanesimo integrale ed intransigente, sono quegli altri. Sono costoro che fin dal capitolo del 1219 – si badi : allora Elia era in Oriente – abbozzano un vero e proprio « pronunciamento » perchè l'Ordine sia trasformato nel senso di quelli già esistenti ; e cioè, con lo spostamento di caratteristiche e di compiti che, precisamente, il Santo non voleva.

Ipnotizzati dalla questione della povertà, troppo spesso gli studiosi di storia francescana hanno perduto di vista il rapporto nell'Ordine fra elemento laico ed ecclesiastico, indotto e dotto, democratico ed aristocratico. Invece questo è capitale. Chierici, ministri e dottori appaiono gli agenti principali nella trasformazione effettiva del francescanesimo, la quale non consistè tanto nel costruire conventi al posto dei semplici « luoghi » primitivi, basiliche al posto di cappelle, nel raccoglier danari, nel ricevere donazioni di terreni ; ma nell'assumere il ministero pastorale, fino ai gradi superiori dell'episcopato (e presto vi furono anche cardinali e papi francescani), nel salire le cattedre universitarie, nel predicare la crociata contro gli infedeli o anche contro Federico II, nel divenire inquisitori per la persecuzione degli eretici, nel partecipare in tutti i modi alla vita politico-ecclesiastica del tempo.

---

(1) Si vedano i cc. 1, 3, 11, 13, 41, 68, 69, 72, 73 dello Spec. Sabatier.

Ora, coloro che abbiamo designato come agenti principali di questa trasformazione sono precisamente i medesimi che troviamo in lotta con frate Elia. E l'opposizione è antica, non già solo dei tempi immediatamente anteriori allà caduta di Elia. Se anche si dovesse accettare dal Lempp lo spostamento di data degli incidenti raccontatici nella Cronaca dell'Eccleston dal 1230 al 1232 (ed io ho i miei bravi dubbi in proposito), rimarrebbe sempre che già nel 1232 — al primo inizio del generalato di Elia — era perfettamente delineato il raggruppamento ; Elia e la massa inferiore, laicale e democratica, dell'Ordine da una parte ; l'aristocrazia dell'Ordine (chierici, ministri e dottori) dall'altra.

So bene che Elia si appoggiò su quella massa francescana per farsene sgabello al suo reggimento autocratico. È caratteristico delle dittature l'appoggiarsi sul « popolo minuto », pasta indifferenziata e maneggevole. Ma questo fattore personale nella condotta di Elia modifica, non distrugge, il legame effettivo fra quella massa, quella preponderanza promossa da lui dell'elemento laicale e popolare, e il francescanesimo primitivo, laicale e popolare per eccellenza, non ecclesiastico e dotto : il francescanesimo primitivo, che nel popolo trovava il suo terreno di sviluppo, e alla vita morale del popolo dedicava intera la sua azione.

Io mi domando se non convenga guardare un poco sotto questo punto di vista anche le vicende ulteriori di frate Elia dopo la deposizione da Generale. Il suo passaggio all'imperatore, il suo atteggiamento di lotta contro il papato sono sbrigati con grande facilità — sarei tentato di dire, con gran disinvoltura — da coloro che si occupano di Elia. Sempre il « fattore personale » : abbandonato dal papa, l'ambizioso e superbo Elia si rivolge al nemico di questo, l'imperatore. Ma ci dovette essere pure una base nello stato di fatto per questo passaggio, in cui abbiamo l'incontro di due volontà : quella di Elia che va a Federico, ma anche quella di Federico che accoglie Elia. Federico doveva pure averci la sua ragione, e questa difficilmente poteva consistere nell'apporto puro e semplice della personalità individuale di Elia, o nel puro e semplice piacere di fare un dispetto al Papa.

E del resto lo stesso Federico, nella specie di manifesto da lui lanciato in favore di Elia (tanta era l'importanza ch'egli dava all'acquisto di lui), dice chiaramente che Elia fu deposto « in odium nostrum », perchè propugnava pace tra la chiesa e l'impero. V'è in questo una esagerazione polemica; ma lo spunto nei fatti non doveva mancare. Elia doveva avere inclinato già prima della sua deposizione a parte imperiale. Federico, a sua volta, dovette sperare (che poi la speranza sia risultata fallace, è un'altra questione) di attrarre a sè, attraverso Elia, la democrazia dell'Ordine, e farsene un esercito contro la Curia. Avremmo, cioè, con ottanta o novanta anni di anticipo, il primo abbozzo dell'alleanza tra i Fraticelli e Lodovico il Bavaro. Elia, il persecutore degli Spirituali, si sarebbe messo per primo sulla via che dovevano battere più tardi gli Spirituali estremi.

Certo, io non mi sogno di trasformare frate Elia in uno Spirituale: sarebbe un mancar di rispetto alla verità storica, e insieme alla memoria di fra' Leone, bastonato dai valletti di lui, di fra' Cesario, malmenato a morte da un suo dipendente. Tra frate Elia e i « Compagni » la distanza rimane grandissima: e il profumo del primo spirito francescano, inebriante ancora a sette secoli di distanza, lo ritroviamo in questi, non in quello. Eppure, fra loro un vincolo c'è: essi appartengono tutti alla prima generazione laica e popolare dell'Ordine; e anche Elia, a modo suo, lottò per conservare un elemento fondamentale del francescanesimo primitivo, e fu sconfitto come loro.

Certo, Elia, non può vantarsi di essere l'erede di S. Francesco. Ma chi può arrischiare quel vanto? Neppure i Compagni. Fra' Leone, frate Egidio, fra' Bernardo sono figure infinitamente attraenti, per la loro semplicità, per la loro purezza, e infine perchè di loro si possono ripetere i grandi versi manzoniani: « Te collocò la provvida Sventura in fra gli oppressi ». V'è una giustizia nel fatto che sulle loro ceneri si sia raccolta la venerazione dei fedeli, mentre a quelle di Elia toccò l'insulto codardo della rabbia di parte. Ma non ci facciamo illudere dall'idillico incanto dei « Fioretti ». Nei Compagni continuò, per l'appunto, l'idillio francescano: non rivisse il dramma di azione. Essi furono degli asceti, dei solitari, degli estatici: non furono degli apostoli,

dei conquistatori di popolo, quale Francesco fu ed avrebbe voluto fossero i suoi; quel Francesco che non è tutto nella Predica agli uccelli e nel Cantico delle creature, ma altresì nelle arringhe popolari, nelle ammonizioni vivaci e minacciose, nei santi scoppi di collera.

L'eredità di Francesco d'Assisi non fu raccolta intera da nessuna delle parti che se ne contesero la rappresentanza. Come all'indomani della sua morte, così ancora oggi, dopo sette secoli, l'eredità di Francesco d'Assisi vive innanzi tutto nella sua figura, nel suo ricordo. Il vero francescano, il francescano integrale e perfetto è Lui, Lui soltanto: a Lui occorre guardare per rinvenire lo spirito del francescanesimo, a quel modo che non si comprende e non si vive il cristianesimo ove non si guardi direttamente a Cristo e al Vangelo. E i vangeli francescani sono due: la letteratura francescana primitiva, e la Basilica del Santo nella Città del Santo. Se quella letteratura, almeno nella sua parte più caratteristica, dallo « Speculum », o dai suoi materiali, ai Fioretti, è opera dei Compagni e degli Spirituali, la Basilica è bene opera di Elia. Se Elia, come noi pensiamo, tentando di mantenere la preponderanza dell'elemento laico nell'Ordine, si riattaccò, al di là del calcolo personale, all'ideale popolare del francescanesimo originario, alla missione popolare di esso, egli per questa parte fallì nell'opera sua; e per imperfezione del suo spirito, prima ancora che per l'opposizione esteriore. Ma al mantenimento del francescanesimo egli portò tuttavia un contributo capitale, promovendo l'erezione della Basilica. Qui egli riuscì davvero a mantenere il contatto fra lo spirito di S. Francesco e il popolo italiano, dal quale e per il quale la basilica sorse. Ed essa è veramente un vangelo francescano, un vangelo cristiano. Nella Chiesa inferiore anche l'ateo curva la fronte nel turbamento sottile e dolce del mistero religioso. Nella Chiesa superiore anche lo spirito più schiacciato a terra dalle cure quotidiane si eleva a volo in una gioia sovrumana. Sono qui incarnati compiutamente i due aspetti dello spirito francescano, la povertà rinunzia e conquista, l'umiltà mortificazione e tripudio. Sono i due stessi aspetti dello spirito religioso: il senso della debolezza umana di fronte all'infinità divina, la gioia dello

spirito umano che ascende a Dio. Per questa incarnazione dello spirito francescano, per questo appagamento dell'aspirazione religiosa, la basilica di Assisi è uno dei centri sacri dell'umanità.

Frate Leone, primo autore della letteratura francescana spirituale, combattè la Basilica ; frate Elia, primo autore della Basilica, perseguitò i francescani spirituali. In ambedue l'opera della gelosia e dell'avversione fallì, quella dell'amore rimase. Ambedue, lontanissimi l'uno dall'altro, furono uniti in quello che più contava : l'amore a S. Francesco. E oggi noi, segnando i nomi dei fattori del francescanesimo, sotto quello, unico e solo, del Santo, possiamo e dobbiamo scrivere uno accanto all'altro, nemici tornati fratelli, i nomi di fra' Leone pecorella, e di frate Elia peccatore.

NOTA SU ALCUNI NUOVI DOCUMENTI INTORNO A FRATE ELIA

Nel numero di settembre-ottobre 1929 della *Miscellanea Francescana* (vol. XXIX fasc. V, pp. 129-133) il valente studioso francescano mons. Michele Faloci Pulignani (direttore del detto periodico) ha pubblicato alcuni documenti riferentisi a frate Elia. Essi sono stati trascritti dal dott. Tarulli dal f. 227 di un codice membranaceo, senza segnatura, dell'antico Archivio Comunale di Perugia, contenente i processi e le condanne innanzi al Podestà di Perugia nel secolo XIII. Sono deposizioni fatte innanzi al Podestà di Assisi, Raniero di Castel S. Pietro, il 3 gennaio 1245, riguardo a una cospirazione tramatasi colà per dare la città in mano a parte imperiale ; e comunicate in copia al comune di Perugia. Assisi e Perugia si trovavano allora collegate a favore del papa, mentre le vicine Foligno e Spello stavano per Federico II. Siamo ad alcuni mesi di distanza dal fallimento delle trattative fra Innocenzo IV e Federico II, e all'indomani dello stabilimento d'Innocenzo in Lione (fine di novembre o principio di dicembre 1244), ove il giorno di S. Giovanni Evangelista egli annunciò il Concilio.

Il primo testimone, tal Costanzo, riferisce di essere stato invitato, negli ultimi quindici giorni, da Leonarduccio di Berarduccio d'Accarisio a recarsi con lui e con altri da frate Elia. Capo della spedizione doveva essere Tiberio Magalotti, il quale aveva disposto « facere unum magnum negotium », e aveva organizzato una compagnia, « unam fraternam », di molti « scherani » di Assisi, che avevano giurato di seguirlo per il servizio dell'imperatore.

S'interroga allora Leonarduccio, o Lunarduccio, il quale confessa che aveva stabilito, non più di un mese addietro, col Magalotti di andare da frate Elia, e aveva invitato Costanzo a fare altrettanto. Aveva anche assistito, da quattro mesi a questa parte, alla prestazione di più di un giuramento di fedeltà a Tiberio e all'imperatore, in casa di detto Tiberio nel borgo S. Francesco. Di più aveva visto, dalle calende di maggio in poi, un servo di Tiberio « ire pluries ad fratem Eliam et redire ». Anche un tal Bono trattava con lui, Leonarduccio, di andare insieme con esso e con Tiberio da Elia. Sottoposto a tortura, Leonarduccio confessa ancora di aver giurato anche lui in mano di detto Tiberio, e che questi faceva giurare quanti uomini di Assisi poteva in favor dell'imperatore, e si vantava di poter mettere insieme quando volesse 500 uomini di Borgo S. Francesco e di Borgo S. Pietro (contrade assisane). Riferì anche di avere, egli Leonarduccio, portato il libro « super quo iuravit Bernardus Blasii in quodam orto, iusta cellam Fratris Elie, que est Cortone, et hoc fuit a mense augusti proximi preteriti citra ». Tanto Leonarduccio quanto Tiberio avevano parlato allora con frate Elia.

S'interroga dunque anche questo Bernardo, anzi Bernardino di Biagio. Egli racconta che Tiberio Magalotti l'aveva portato con sè sopra un cavallo a Cortona alla cella di frate Elia, e conferma di aver giurato « precepta ipsius Tiverii », sul libro portato da Leonarduccio, « iusta cellam Fratris Elie ». La fine della deposizione va riportata integralmente (1) (mi limito a sciogliere le abbreviazioni e a porre il *v* al posto dell'*u*) ;

« Item dixit quod fuit locutus cum uno ex fratribus elie et dixit ei ille frater tunc quare non facitis asisinates preceptum (2) Imperato-

(1) Il Faloci riporta integralmente il testo di tutte le deposizioni. Per la deposizione di Bernardino ho sott'occhio la fotografia del Codice, procuratami dal caro amico Prof. Achille Bertini Calosso, R. Sopraintendente dell'Umbria per l'arte medievale e moderna.

(2) « precepta » dà il Faloci. Ma il segno di abbreviazione dopo il *t* parmi debba essere letto *um*.

ris (1) vos non diligitis fratrem. et iste respondit non posuit operas et ille frater tunc dixit adhuc erit ibi frater elia et stabit in sancto francisco. Item dixit quod audivit fratrem eliam dicere tunc tiverio magalopti non facies tu ita quod ego veniam ad sanctum franciscum et quod ego stem ibi adhuc et ipse tiverius respondit ego faciam ita quod tu eas adhuc et stabis in sancto Francisco ».

Il Faloci si è fissato sulla frase di frate Elia ed ha trascurato tutto il resto dei documenti. Egli l'ha interpretata come un divieto o un dissuadimento : non fare così. Anzi, egli era tanto sicuro della sua interpretazione, che, senza badarci, ha cambiato nel suo commento il « non facies » della trascrizione stessa da lui data, e che è esatto, in « non facias ». E veramente, per dare alla fase il senso da lui voluto, « non facias » andrebbe molto meglio di «non facies». Ma non insistiamo su questo punto ; ed ammettiamo, « ad abundantiam », che il notaio del podestà di Perugia avrebbe potuto effettivamente tradurre un « non fare » del testimonio — che naturalmente deponeva in volgare — col futuro «non facies », anzichè col congiuntivo. Guardiamo però, invece, al contesto di tutta la frase : « Non facies tu ita quod ego veniam ad sanctum franciscum et quod ego stem ibi adhuc ». Il Faloci non ha riflettuto quanto assurdamente si sarebbe espresso Elia se davvero avesse voluto dissuadere Tiberio dal ribellare Assisi a favore di Federico II : « Non fare in modo che io torni a S. Francesco ». Ma il tornare o non tornare di frate Elia, prima che atto di Tiberio, era fatto di Elia ; se egli non voleva tornarci, Tiberio avrebbe avuto un bel far passare Assisi a parte imperiale, che questo non poteva per sè costringere Elia — che ad Assisi non stava — a ristabilirsi nel convento da padrone. Elia, dunque, per esprimere il pensiero attribuitogli dal Faloci, avrebbe dovuto dire, invece, presso a poco così : « Non ribellare Assisi in favore dell'imperatore ; sappi che io non desidero tornare in S. Francesco per questo mezzo ». E come mai, se davvero Elia voleva dissuadere Tiberio dai suoi propositi, non avrebbe replicato nulla alla risposta di lui confermante i propositi medesimi ?

Il senso della proposizione di Elia è, dunque, non negativo-deprecativo, ma interrogativo-esortativo : « Non farai tu dunque in modo che io possa tornare a stabilirmi in S. Francesco ? » La mancanza del-

---

(1) Il Faloci dà qui un punto interrogativo che nel codice non c'è ; non credo che si possano interpretare come punto interrogativo due trattini, specie di apici, che si vedono in alto a destra di *imperatoris*. Tutt'al più essi indicheranno la pausa.

l'interrogativo, nella trascrizione notarile della deposizione del teste, non può fare difficoltà, data l'ortografia del tempo, e nella fattispecie quella del documento di cui abbiamo dato un saggio (1). E così Tiberio risponde : « Si, farò in modo che tu possa ristabilirti a S. Francesco ». Elia ha ottenuto quel che voleva, e non ha altro da replicare.

Questa interpretazione si accorda, e si accorda essa sola, con il resto dei documenti. È semplicemente assurdo che frate Elia dissuadesse Tiberio Magalotti dal ribellare Assisi contro la parte papale, quando da più mesi — dal principio di maggio almeno — era in rapporti continuati con lui (si ricordi il servo di Tiberio che fa la spoletta fra i due), capo della congiura antipapale, riceveva presso di sè lui e gli altri congiurati, e perfino lasciava prestare il giuramento della congiura accanto alla sua cella. È di una evidenza palmare che Elia è capo della congiura assisana quanto Tiberio, se non più : essa congiura ha proprio nel convento del frate la sua direzione politica. La causa di Elia e quella di Federico II fanno tutt'uno ; anzichè trattenere i ghibellini assisani, Elia ed i suoi trovano ch'essi vanno troppo a rilento, e non mostrano sufficiente affezione al frate profugo, ansioso di tornar a dominare nella sua rocca forte : « Quare non facitis, Asisinates, preceptum imperatoris ? vos non diligitis fratrem ». Come sempre in simili casi, avviene un palleggiamento di responsabilità : Bernardino di Biagio difende i ghibellini assisani dicendo ch'era stato Elia a mancar di attività : « Non posuit operas ». Ma il compagno di Elia mostra una superba sicurezza : « Frate Elia sarà ancora fra voi e tornerà in S. Francesco ». E alla fine Elia e Tiberio si accordano su questo programma, cioè sul programma di un'azione a breve scadenza, che avrebbe dovuto far passare Assisi a parte imperiale, e ristabilire la dominazione di Elia nel convento di S. Francesco ; preludio certamente, quest'ultimo, nei piani di Elia, del suo ritorno a capo dell'Ordine.

La congiura, come s'è già visto, fallì. Assisi e Perugia rimasero a parte guelfa ; Elia rimase a Cortona, ove otto anni dopo finì i suoi giorni, dopo aver assistito al declinare della fortuna di Federico e alla morte di lui. Ma questi nuovi documenti gettano una luce vivissima su quella che dovette essere la sua attività dopo la sua deposizione da generale

---

(1) Immediatamente sopra, abbiamo visto come la proposizione « Quare non facitis, Asisinates, preceptum Imperatoris » manchi anch'essa dell'interrogativo. Bastava all'orecchio del notaio il « quare », come, nella proposizione di Elia, bastava il contesto, specialmente quel « non facies tu ita » a stabilire il senso interrogativo.

dell'Ordine ed il suo passaggio a parte imperiale. Se ne accresce il rilievo storico della sua figura; e insieme prende più concreto aspetto la condizione dell'Ordine francescano, colle sue divisioni interne e i suoi stretti legami colle lotte politico-religiose del tempo.

Noi ci siamo limitati qui espressamente a indicare il significato generale dei nuovi documenti. Occorrerebbe ora una esplorazione sistematica degli archivi di Assisi, Perugia, Cortona, per far luce più ampia sull'episodio; dopodichè riuscirebbe più facile inquadrarlo interamente nella vita di Elia. Il primo quesito da risolvere sarebbe la relazione fra questi documenti e il presunto intervento di Elia al capitolo generale francescano dell'autunno 1244 in Genova, che si sarebbe risolto, del resto, in una nuova e più definitiva rottura coll'Ordine e col Pontefice. Le notizie in proposito (come si può vedere nel Lempp, *Frère Elie de Cortone*, pp. 148 ss.) sono, come il Lempp stesso riconosce, scarse, incongruenti, e non eccessivamente attendibili.

Torino.

Luigi Salvatorelli.

" IL CRISTIANESIMO AL BIVIO „

Venti anni or sono, il 13 luglio, Giorgio Tyrrell moriva a Storrington nel Sussex in casa della sua più fida amica ed erede spirituale, Matilde Petre. Il racconto degli ultimi anni di lotta e di lavoro del grande modernista e della sua morte immatura è veramente toccante. L'uomo che si spegneva aveva potuto attuare solo una piccola parte del suo programma. La sua morte privava una causa già fortemente compromessa del suo combattente più valido, ed il pensiero religioso di uno dei più profondi ed appassionati scrutatori dei suoi problemi.

Non siamo ancora in grado, oggi, di conoscere e di valutare esattamente l'opera di Giorgio Tyrrell.

A venti anni di distanza restiamo sorpresi di trovarla così vibrante e calda, ricca di intuizioni sottili, di direttive fertili, di vedute originali.

Una sincerità intellettuale a tutta prova accompagnata da una profonda comprensione delle esigenze della vita religiosa, le conferiscono un sapore particolare. Lo stile è di una rara bellezza. Il Tyrrell aveva il dono di creare formule scultoree e di avvivare le polemiche e le dissertazioni più ardue con un umorismo robusto e saporito.

Se si può parlare di santi eretici (a parer mio ne sono esistiti e si potrebbero annoverare in questa categoria Origene, Tertulliano e Pascal, per non citarne altri) Tyrrell fu sotto molti aspetti un santo. Lo fu per la sua dedizione assoluta ed eroica alla causa che aveva abbracciato ; lo fu anche per una sincerità spietata verso le istituzioni e gli uomini che combatteva e sopratutto verso sè stesso. (1). Per molte anime la conversione religiosa rappresenta il porto sicuro in cui ci si rifugia dopo aver attraversato qualche grave burrasca spirituale, ed in cui si getta definitivamente l'ancora. Per il Tyrrell, invece, la conversione fu il porto volto verso il mare aperto, da cui si salpa per lunghi viaggi. Il protestante che, a diciassette anni indotto da un prepotente bisogno

(1) Maria Dutoit in un articolo della « Bibliothèque Universelle » 1912 ha posto in rilievo questa cincerità spietata che conferisce all'Autobiografia del Tyrrell un accento doloroso.

di disciplina personale e di consacrazione al servizio dell'umanità, entrava nell'ordine dei Gesuiti, in uno slancio di entusiasmo giovanile e sotto l'impressione di un romanzo di Paul Féval, doveva scoprire a costo di grandi sofferenze orizzonti sempre più vasti e strade inesplorate.

Lottando con l'energia a tutti nota contro una concezione troppo intellettualista e troppo stilizzata del cattolicismo, il Tyrrell ha affrontato problemi che esulano dal campo di una Chiesa e di una confessione. Il suo ultimo libro, il « Cristianesimo al bivio » scritto alla vigilia della morte abborda il problema più scottante forse del Cristianesimo : Qual valore può avere il messaggio e la persona del Cristo per uno spirito che accetti lealmente i risultati della critica storica ?

Alla fine del secolo scorso ed al principio del nostro, la critica storica ha attraversato una crisi, le cui conseguenze per il pensiero religioso, sono ancora imponderabili. La valorizzazione e il riconoscimento dello elemento escatologico nel Nuovo Testamento, di questo elemento che parecchie generazioni di cristiani avevano ignorato, sublimato o ridotto ad allegoria, distruggeva alla radice le concezioni troppo semplicistc ed « a propria immagine » che buon numero di storici, specialmente in Germania, si erano foggiati della persona del Cristo. Al Gesù, predicatore di morale religiosa, si opponeva il banditore di un regno ultraterreno destinato a succedere in maniera fulminea ed irresistibile ai regni di questo mondo.

Due scritti apologetici illustrano in guisa definitiva i due punti di vista opposti. « L'Essenza del Cristianesimo » di Adolfo Harnack espone con abilità e chiarezza le teorie della vecchia scuola, leggi, il protestantesimo liberale. Il messaggio autentico di Gesù si può ridurre alla proclamazione della fratellanza umana e della paternità divina ; messaggio che è essenzialmente una sublime morale religiosa. Harnack esclude dalla nozione del Regno di Dio ogni elemento apocalittico. Ma il messaggio tanto semplice di Gesù ha perduto presto la sua fisionomia primitiva, è stato largamente alterato, aggravato di elementi avventizi, sacramentali e dogmatici, sopratutto nel III secolo.

Questi elementi si possono sopprimere senza conseguenze (1).

La interpretazione troppo facile e schematica che Harnack dava dell'evoluzione storica era in buona parte arbitraria. Tyrrell ha detto non senza malizia : « Il Cristo intravisto da Harnack attraverso la cali-

---

(1) Vedi il volumetto di E. Buonaiuti « *Alfredo Loisy* », p. 13-15.

gine di diciannove secoli di cattolicismo non è che il riflesso del viso di un protestante liberale nell'acqua di un pozzo molto fondo » (1). Alberto Schweitzer ha espresso sull'essenza del Cristianesimo dei giudizi stranamente analoghi a quelli di Tyrrell. L'impressione prodotta dalla opera di Harnack fu notevole e, cosa strana, questo libro trovò degli ammiratori nel mondo cattolico.

La replica di Loisy « Il Vangelo e la Chiesa » ebbe una risonanza ancor più vasta. Contro la tesi di Harnack che vedeva nel cattolicismo una deformazione del Vangelo iniziale, Loisy tentava di porre in rilievo i vincoli che riallacciano l'insegnamento della Chiesa cattolica alla predicazione autentica di Gesù. Loisy cononizzava con un apologetica ardita, anche troppo ardita in quanto giustificava senza alcuna riserva tutti gli elementi accolti dalla Chiesa e tutto il processo del suo sviluppo, la genesi e l'evoluzione del cristianesimo cattolico. La visione del Cristo, qual'è contenuta nel « Vangelo e la Chiesa » era ispirata dalle idee della scuola escatologica.

Come Harnack, Loisy prendeva le mosse da un punto di vista confessionale. Il professore di Berlino aveva voluto, coscientemente o incoscientemente, trovare traccia del protestantesimo liberale nel Vangelo primitivo o riportare il Vangelo primitivo al protestantesimo liberale.

Loisy si proponeva di giustificare, mercè la storia, quel che il cattolicismo proclama di essere : la trascrizione autentica del Cristianesimo delle origini. Voleva al tempo stesso dimostrare ai numerosi cattolici, tentati d'accettare troppo alla leggera le conclusioni di Harnack, quanto vi si nascondeva di inaccettabile per un cattolico coerente.

Ma la lotta ingaggiata tra i due grandi storici esulava dal campo di una confessione : si trovavano a fronte due concezioni storiche, due visioni del Cristo.

Un cattolico difendeva le posizioni della scuola escatologica, ma quanti mai rappresentanti di quella scuola non erano protestanti ? La tesi apocalittica poteva sì, stare a servizio degli interessi della Chiesa cattolica, rinnovare il valore alla sua apologetica, ma una volta ammessa la verità di questa tesi, il pensiero cristiano ne doveva nel suo complesso sentire il contraccolpo. Le conseguenze di questa polemica acquistano un valore universale.

Il « Vangelo e la Chiesa » è alla base del « Cristianesimo al bivio ». Il Tyrrell accetta le conclusioni di Loisy e si pone, in parte, sul sentiero

---

(1) *Christianity at the Cross-Roads* p. 44.

da lui tracciato. Anche il Tyrrell dimostra il buon diritto della tradizione cattolica, anch'egli tenta di stabilire l'autenticità dell'accordo tra l'insegnamento della Chiesa e la predicazione di Gesù. Il Tyrrell scaglia le sue frecce acuminate e la vivezza dei suoi colpi è proporzionata al fastidio destato in lui al vedere tanta gente confondere questa tendenza col modernismo.

Ma, costantemente dominato dalla preoccupazione della vita religiosa, il Tyrrell amplia gli orizzonti del « Vangelo e la Chiesa ». Se il cattolicismo è restato più fedele del protestantesimo alla visione storica del Cristo – visione storica integrale e non semplificazione e stilizzazione arbitraria – se questa visione è innanzi tutto escatologica, che valore ha questa visione per l'anima, per la coscienza contemporanea ? Alla apologetica storica tien dietro l'apologetica mistica. È noto il parere espresso da Loisy sul « Vangelo e la Chiesa » e sul « Cristianesimo al bivio ». Il giudizio è tipico. « Tra il suo modernismo – quello del « Cristianesimo al Bivio » – e quello del « Vangelo e la Chiesa » intercorre la distanza che separa un misticismo molto ardente dall'arido semplice esame di una fede, di una istituzione, di una determinata situazione. Del « Vangelo e la Chiesa » si è potuto dire, che si trattava di un libro abbastanza cattolico ma poco cristiano (nel senso protestante della parola). Il libro di Tyrrell è molto cristiano ma, a dire il vero, è poco cattolico » (1) L'ampliarsi di visuale, proprio del « Cristianesimo al bivio » in confronto al « Vangelo e la Chiesa » era inevitabile. Da una parte, ricerche storiche obiettive esigono dagli intellettuali cattolici e protestanti una stessa visione del passato, dall'altra la profonda esperienza religiosa trascina l'individuo oltre le barriere di una confessione.

Il Tyrrell non si è preoccupato affatto di simulare quanto la concezione apocalittica del Cristianesimo delle origini sia sconcertante per noi. Anzi, ha insistito su questi aspetti inquietanti e strani. Quando Tyrrell scriveva, in un momento in cui si credeva ancora a molte ideologie, questa visione di un mondo fugace, inetto, tragico, il cui disordine e la cui imperfezione potevano essere sanati soltanto da un intervento divino, pareva inaccettabile ai più. Noi possiamo oggi guardare con maggior simpatia gli accessi di febbre apocalittica di cui le membra dell'umanità hanno arso in certe ore dolorose perchè attraversiamo un periodo di squilibrio e di inquietudine. Il libro del Tyrrell ha, in questo, precorso i tempi. Pur se siamo in grado oggi di comprendere meglio

(1) v. Houtin *Histoire du modernisme catholique* p. 257 nota 2.

dei nostri predecessori di venti anni or sono, la portata dell'escatologia nel pensiero religioso primitivo, pur se un numero crescente di contemporanei riconosce questo fattore come uno degli elementi essenziali del cristianesimo, qual'è però il valore reale di questo elemento ? La nostra capacità a comprendere meglio la genesi della speranza escatologica non è ancora il concepimento di quella speranza.

Come ha dimostrato Alberto Schweitzer nel suo libro « Von Reimarus bis Wrede » la critica storica aveva trascinato il pensiero cristiano in una via senza uscita. Dopo aver riavvicinato Gesù all'umanità contemporanea, – tendenza del protestantesimo liberale – tagliava bruscamente i ponti tra lui e il cristianesimo attuale – tendenza della scuola escatologica.

Per stabilire un punto di contatto tra l'insegnamento di Gesù e la mentalità dell'uomo contemporaneo non resta che ricorrere al simbolismo « Il compito di ogni età consiste nel tradurre il simbolismo apocalittico nei termini del proprio simbolismo » (1) dice il Tyrrell. Perchè il simbolo è inscindibile dal linguaggio religioso, è il corpo che riveste la verità religiosa, l'anima. Come l'anima non può, nella vita terrena, manifestarsi indipendentemente dal corpo, così la verità religiosa non può manifestarsi senza il simbolo. La concezione più spirituale che possiamo farci di Dio è annebbiata da elementi umani : « Man's highest god will be man wribt large » dice il Tyrrell con una formula intraducibile.

« La religione individuale consiste in immagini e in concetti del mondo considerato nei suoi collegamenti con l'uomo, in sentimenti, emozioni ed aspirazioni suscitati da queste immagini, in pratiche ed azioni mediante le quali l'uomo mira a conformarsi alla vita infinita ».

Io credo che il Tyrrell intenda per visione quel che noi nella terminologia di Schleiermacher chiameremmo intuizione. La visione spiega, nella vita religiosa, una parte equivalente a quella dell'ipotesi nello sviluppo di una scienza : è corroborata o infirmata dai fatti.

Il Tyrrell fa ricorso, per giudicare la qualità di una visione, ad un prammatismo spirituale che non è un prammatismo puro, dato che l'autore postilla : « il grado di utilità pratica si identifica con la corrispondenza al reale. Se d'accordo col protestantesimo liberale interpetriamo simbolicamente quello che la Chiesa di altri tempi accettava alla let-

(1) *Christianity at the Cross-Roads*. p. 103.

tera, ci distacchiamo da quella tendenza, considerando questi simboli come rappresentazione dei valori trascendentali e non come valori di ordine morale e relativi alla vita ».

L'insegnamento escatologico di Gesù esprime una visione trascendente e religiosa del mondo. La morale ha soltanto valore transitorio e circoscritto alla nostra condizione umana e terrena. La fede di Gesù è tutta orientata verso il trascendente e l'eterno. Ma come si può accettare la sua morale e respingere il suo insegnamento religioso ? Non scaturiscono necessariamente l'una dall'altro ? Il Tyrrell, a nostro avviso, va troppo oltre quando afferma che la morale di Gesù non ha alcun sapore di novità. Egli sa ricavare invece con un efficacia senza pari le grandi affermazioni, le intuizioni religiose che il messaggio apocalittico di Gesù ci ha conservato ardenti ed intatte meglio di qualsiasi teologia astratta. Così la nozione del Regno di Dio non è la nozione di un progresso indefinito, e nemmeno un'utopia terrena e sociale, ma è, per così dire, la proiezione del pessimismo che assale l'umanità di fronte al dolore e al mistero della vita e la costringe a ricorrere a Dio per porre sotto la sua protezione l'ordine, la giustizia, la felicità. Così la nozione della resurrezione scaturisce da un bisogno di immortalità insito nelle più riposte fibre della coscienza. Il Tyrrell riporta la nozione d'espiazione del cristianesimo primitivo alla speranza escatologica : la sofferenza del Cristo doveva colmare le sofferenze dei santi e sollecitare l'intervento divino nelle vicende del mondo.

Il peccato è concepito come una ribellione, una lacerazione fra l'uomo e Dio, come un'alienazione della volontà umana dalla volontà divina. Una simile nozione non è morale, è religiosa.

Questo tentativo di interpretrazione religiosa dei risultati della critica storica costituisce forse la parte centrale del libro. Si sente vibrare in queste pagine la fede del credente che non esita ad affermare che « se l'umanità non è eterna e divina non vale la pena di occuparsene ». (6) Dichiarazione del Tyrrell che acquista un accento particolarmente toccante, scritta, com'è, alla vigilia della sua morte.

Il Tyrrell si è rivelato molto perspicace nei giudizi espressi sul protestantesimo liberale, concezione religiosa che ci appare oggi molto trita ed inetta. Si potrebbe anzi in alcuni sistemi teologici protestanti accertare la presenza di un ostacolo formidabile che si frappone ad una concezione più trascendente del divino. Eppure buon numero di opere

---

(1) Citazione riportata ne *Le Modernisme catholique* di E. Buonaiuti p. 146.

sociali, di movimenti religiosi si alimentano ancora di una visione del Cristo inspirata dal protestantesimo liberale. Sarebbe perciò ingiusto di non tener conto delle iniziative religiose e della comprensione dei bisogni dell'umanità povera e sofferente, che noi dobbiamo a questa visione di per sè tanto incompleta.

Quali saranno i risultati delle nuove tendenze? È difficile dire. Si può constatare solo la confusione estrema che regna nel campo protestante in seguito al conflitto delle due tendenze. È fra l'altro oltremodo significativo l'imbarazzo di numerosi catechisti e predicatori tratti a formulare una nozione del Regno di Dio o della vita eterna.

Il Tyrrell aveva lo spirito troppo critico e dotato di una sensibilità troppo delicata per non cogliere il lato debole di una visione escatologica del mondo. In una lettera (1) ha espresso energicamente le sue critiche. E nel « Cristianesimo al bivio » dimostra che in passato la speranza cristiana non ha avuto altro scopo che servire di giustificazione all'indolenza della Chiesa. Ed esce in questo aforisma suasivo e profondo. « Nè la fede nè lo scetticismo prendono il mondo abbastanza sul serio » (2).

Ma la superficialità credente ha una capacità di risonanza ignota alla morale più austera. Il Tyrrell ha affrontato nel suo ultimo libro un altro problema ancora. Il problema dei rapporti che intercorrono o potrebbero stabilirsi tra la religione cristiana e le altre religioni ha ispirato al Tyrrell delle pagine straordinariamente originali.

Non che si trovino nel « Cristianesimo al bivio » definizioni rigide della religione ; ma la concezione del Tyrrell vi appare nitidissima e tale da presentare, per molti riguardi, analogie interessanti con le teorie sostenute oggi da Rodolfo Otto. Nel suo « Modernisme Catholique » E. Buonaiuti col solo esprimere il pensiero del Tyrrell nella terminologia dell'Otto, ha segnalato le affinità esistenti tra queste due rappresentazioni della religione. Ma più che di somiglianza esteriore si tratta di un medesimo orientamento.

La lettura delle opere del Frazer deve aver lasciato nel Tyrrell un'impressione profonda. Egli tenta di considerare la religione nei suoi aspetti più primitivi e mostra quanto sia difficile di isolare il sentimento religioso per studiarlo in sè stesso. La religione assume in fasi successive gli attributi della morale e della magia senza essere nella sua essenza nè

---

(1) Citata ne *Le Modernisme catholique* di E. Buonaiuti p. 145-146.

(2) *Cristianity at the Cross-Roads* p. 161.

magica nè morale. Insomma ha una continuità maggiore nella forma che nella sostanza. (1) Il Tyrrell e l'Otto sono d'accordo nel riconoscere una specie di vincolo mistico che unisce in qualche momento la religione e la morale. « La religione è obbligo, la morale è trascrizione » dice l'Otto. Essi convengono pure nell'ammettere che per quanto stretta sia l'unione della morale e della religione, la religione nel suo stadio primitivo non è la morale.

Il Tyrrell ha intravisto nell'idea del divino quel giuoco sottile e complicato dell'irrazionale e del razionale che l'Otto ha cercato di seguire e di delineare nei suoi aspetti essenziali. A questo passo che è uno dei più significatibi : « Il sentimento di un Assoluto che si contrappone alla sua relatività, di un Infinito che si contrappone alla sua natura finita, il sentimento del permanente contrapposto alla sua natura effimera, dell'attualità contrapposta alla sua virtualità, di un riposo contrastante con la sua inquietudine : ecco il fondo e la trama su cui è intessuta la vita razionale dell'uomo » (2) fa riscontro l'immagine dell'Otto : « In esso (cioè nel Cristianesimo) l'elemento irrazionale costituisce il fondo e la trama » (3).

Nella sua analisi del fenomeno religioso l'Otto distingue ed esamina separatamente dei sentimenti che il Tyrrell considera nel loro complesso. Un'apologia ed una dissertazione scientifica del sentimento religioso non hanno in comune nè il fine nè il metodo. Ci pare ad ogni modo di poter affermare non senza fondamento che il Tyrrell pone il sentimento « dell'altro da noi » che pure non esamina col rigore dell'Otto, fra gli elementi essenziali della vita religiosa. « La possibilità che abbiamo di sentire la nostra relatività, la nostra natura finita ed effimera e di soffrirne attesta la presenza in noi di una coscienza vaga (« an underconscience » una subcoscienza) di qualche cosa di assoluto, di infinito, di immutabile che dobbiamo incessantemente cercare di esprimere nel nostro pensiero e nelle nostre azioni come in termini riferentisi ad un altro ordine di cose ».

Le osservazioni del Tyrrell sulla facilità con cui il sentimento religioso si inserisce su altri sentimenti trovando, in questa stessa fusione, la sua più copiosa espressione, presentano una notevole analogia con la descrizione fatta dall'Otto del processo di schematizzazione del numi-

---

(1) *Cristianity at the Cross- Roads* p. 247.
(2) *Cristianity at the Cross-Roads* p. 107.
(3) R. Otto. *Il Sacro.*

noso. La teoria degli ideogrammi, usata dall'Otto, si potrebbe innestare perfettamente sulla teoria del simbolo esposta dal Tyrrell.

Non vorremmo cedere alla tentazione di vedere analogie laddove non esistono affatto o di calcare la mano sull'importanza di quelle da noi segnalate ; ci par certo, ad ogni modo, che il pensiero del Tyrrell e quello dell'Otto seguono una traettoria identica. Entrambi rivendicano l'autonomia del sentimento religioso ; entrambi ne fanno risalire l'origine all'intuizione di realtà antitetiche alla nostra natura; entrambi mirano al tempo stesso a rispettare il contenuto religioso del dogma e a riconoscere come relativo, il valore delle sue formule. Le idee del Tyrrell sui rapporti esistenti tra le diverse religioni, sono ancor più interessanti in quanto alcune esperienze da lui fatte negli ultimi anni della sua vita, ci consentono di controllarle.

Le religioni, dice il Tyrrell, sono ancora in uno stadio del tutto empirico e, finchè non si farà un po' più di luce sui fenomeni religiosi e le leggi che li governano, è impossibile pensare ad unificarle.

Al Tyrrell appare assurda l'idea di un unione di religioni in base ad un programma minimo.

Ogni religione è portata dalla sua stessa natura ad essere esclusivista ed invadente. Si può accertare, nel dominio delle religioni, una specie di lotta per la vita, una selezione eliminatrice, che porta al trionfo delle religioni di contenuto più universale. Il cattolicismo meno razionale, più grezzo del protestantesimo, avrebbe per la sua stessa complessità e per la molteplicità delle sue espressioni devozionali, tutti gli attributi necessari per assurgere a religione universale.

Che cosa avrebbe pensato il Tyrrell di manifestazioni come quelle di Stoccolma e di Losanna che mirano a fondere i diversi movimenti cristiani ? Non l'avrebbero certo lasciato indifferente. Ma pur ammettendo l'unificazione del cristianesimo, in base ad un accordo tra le grandi Chiese, dalla soluzione rinascerebbe subito il problema nel campo pratico. Qual forma di cristianesimo avrà di fatto il sopravvento ?

La religione tende ad una meta : il riconoscimento di una volontà divina governante il mondo, volontà con la quale l'uomo deve cercare di porsi all'unisono. Lo spirito divino si rivolge alla volontà umana ; il Cristo è stato l'agente più perfetto dello Spirito, lo Spirito incarnato. Il Tyrrell che aveva cominciato col dimostrare il valore dell'escatologia del Gesù storico, chiude il suo libro con l'esaltazione del Cristo spirituale, di Colui che non è più conosciuto secondo la carne ma secondo lo Spirito. Gesù è stato « il grande sacramento » dato all'umanità e dinanzi a Lui il Tyrrell si prostava con passione.

« Il Cristianesimo al bivio » si può considerare dunque come un'apologia a due piani. Il Tyrrell prende le mosse da una base storica per assurgere ad uno slancio mistico. Da una pretesa restrizione ed inpoverimento imposto alla fede dalla verità storica, il credente sa trarre tesori inesplorati, sa, pur accettando i risultati della storia, affrancarsene.

Il testamento spirituale del Tyrrell è sotto certi aspetti un'itinerario profetico : vi si possono ritrovare due tendenze che pencolano verso il conflitto, da una parte il riconoscimento dell'elemento irrazionale della religione, la rivendicazione del carattere « sui generis » del sentimento religioso, dall'altra il ritorno ad una concezione trascendente del divino.

Sia la tendenza dell'Otto che quella del Barth potrebbero far capo al « Cristianesimo al bivio ». Questa unica considerazione basta per mostrare esaurientemente la ricchezza ed il carattere precursore di questa opera.

Ollon (Vaud, Svizzera).

Lidia von Auw.

RECENSIONI

EMIL ABEGG, *Der Messiasglaube in Indien und Iran, auf Grund der Quellen dargestellt. Mit acht Lichtdrucktafeln.* Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co, 1928. pp. VIII-286.

In una breve introduzione (p. 1-4) l'A. enuncia i presupposti teorici della ricerca, constatando che la fede in un salvatore atteso nel futuro, in parte si fonda su motivi psicologici generali, in parte è determinata dalle condizioni storiche e dai caratteri particolari delle rappresentazioni religiose che danno origine a quella credenza ; in altri termini : elementi generali del fenomeno religioso come tale, ed elementi particolari ad ogni singola religione. Di qui l'opportunità di ricorrere anche ai dati forniti dallo studio dei cosiddetti primitivi : il che egli fa nell'introduzione stessa e qua e là nel resto dell'opera, con giusta misura e con sana critica. Psicologicamente, la credenza in un Messia può esser nata dalla proiezione nel futuro di un ideale di felicità dapprima immaginato come esistito nel passato : cioè, dalla constatazione dei mali dell'esistenza e dall'istintiva riluttanza a riconoscerli indeprecabili, nacque dapprima la figurazione di un'originaria età dell'oro, e quando a questa si accompagnò la figura di un'eroe mitico dispensatore dei beni di quell'età felice, si pensò che dovesse ripetersi nel futuro, sotto il presidio di quel medesimo eroe, il periodo aureo delle remote origini umane. La forma tipica della credenza sarebbe quella descritta dall'Ehrenreich (*Zeitschr. für Ethnol.* 1906, p. 570): un eroe di sembianze divine appare misteriosamente agli uomini, comunica loro gli elementi della vita civile, stabilisce le leggi, e poscia scompare in modo ugualmente misterioso, promettendo tuttavia di tornare. È superfluo aggiungere che siffatto schema non è nè generale nè costante in questa semplicità di linee, e varia col variare dello sviluppo storico e del contenuto spirituale delle religioni in cui possono ravvisarsi credenze messianiche. E poichè il problema è tra i più delicati e interessanti nella scienza delle religioni, dobbiamo esser grati all'Abegg di averne affrontato lo studio in un campo così vasto e importante qual'è l'indo-iranico.

Nell'India, l'idea messianica si trova nel Visnuismo e nel Buddismo, impersonata in questo da Maitreya (pâli Metteyya), in quello da Kalki, con una differenza tuttavia, che mentre Kalki è l'ultima incarnazione di Vishnu, Maitreya invece non è la riapparizione di Gotama Buddha, sebbene le vicende della sua vita e la sua dottrina deb-

bano corrispondere a quelle di Gotama, e l'adattamento al modello vada così lontano, da far immaginare per Maitreya delle esistenze precedenti sul tipo dei *jâtaka* (p. 160, 178). Nel campo iranico, il Messia è Saoshyant, che, provenendo per miracoloso modo dal seme di Zarathustra, rinnoverà e purificherà il mondo. L'Abegg raccoglie intorno a questi tre nuclei fondamentali una diligentissima messe di dati desunti direttamente dai testi, che egli sottopone a un'analisi diffusa e accurata. La parte principale del libro, circa due terzi (p. 1-144), è dedicata alle credenze messianiche nell'Induismo, o per dir meglio nel Visnuismo : sopratutto interessanti i cap. II e III (pp. 39-70 ; 71-137), ove è studiata la figurazione messianica di Vishnu come Kalki, ed è ampiamente analizzato il Kalki-purâna : sono due capitoli eccellenti, che costituiscono un ottimo contributo alla storia religiosa e letteraria dell'India. Ma fin da principio sorge una questione : come siano cioè da spiegare le credenze messianiche nelle tre religioni, e se vi siano state influenze reciproche. Secondo l'A., le rappresentazioni messianiche, siccome muovono nelle tre religioni da tre punti di partenza diversi — nel Visnuismo, l'incarnazione futura di un Dio che già ripetute volte apparve su la terra; nel Buddismo, la comparsa di un nuovo annunciatore della Legge; nel mazdeismo (l'A. adopera invece il termine parsismo, che non mi pare esatto), la nascita miracolosa di un figlio del fondatore stesso della religione — , ne consegue che esse sono in sostanza indipendenti, e quindi i contatti e le analogie, secondarie ed esteriori. Senonchè sarebbe da chiedere se il libro esaurisca l'esame dei dati e risolva le questioni cronologiche preliminari ad ogni valida conclusione, per modo da indurre ad accettare senz'altro la posizione quasi negativa su cui si ferma l'Autore. Egli ammette (p. 243) che senza dubbio si ebbero contatti fra la religione iranica e il Buddismo mahâyâna, e l'incontro e quindi gli scambi sarebbero avvenuti nell'Asia Centrale e nell'Iran (p. 244) ; ma a pagina 199, facendo proprie le affermazioni e le parole del Grünwedel (*Buddh. Kunst* p. 167), afferma che (nell'India nord-occidentale) già nel 5° sec. d. C. il culto di Maitreya doveva essere in pieno fiore. Dunque, l'area geografica del mito si allarga. Ma a parte questo, sembra che a base delle argomentazioni dell'Abegg stia la convinzione che Mahâyâna e Hînayâna siano separati da un lungo intervallo di tempo, opinione che dovrebbe essere precisata. Metteyya appare già in uno dei sûtra del Dîgha-Nikâya (N. 26), che il Winternitz (*Gesch. d. ind. Liter.* II p. 33) giudica di età recente appunto perchè vi figura Metteyya, mentre il Rhys Davids (*Dial. of the Buddha* III p. 56) ritiene che esso appartenga al « period of the early Buddhists », e altrove (*Der Buddh.*, trad. tedesca del Pfungst, p. 208) dice che la credenza nel futuro Metteyya forma già parte del sistema Hînayâna (cfr. Garbe, *Indien und das Christentum*, p. 176). Il Garbe poi (*ibid.* p. 177), dopo una lunga

e acuta discussione di talune idee del Dahlmann, conclude con due affermazioni che val la pena di riportare : 1°) il nome Maitreya-Metteyya compare già nel 4° sec. a. C. ; 2°) l'etimologia trasparente del nome è da *maitrî, mettâ,* « amore », sicchè già in tempo antico alla immagine del Buddha futuro si unì « die Vorstellung eines liebevollen Erbarmers ».

Nella sua critica, premeva al Garbe di dimostrare — e ha dimostrato di fatto — contro il Dahlmann l'origine precristiana del mito di Metteyya : e anche l'Abegg l'ammette esplicitamente nelle prime righe della sua nota 1 a p. 149, dove pure è citato il fatto che il simbolo di Metteyya (l'albero sotto il quale egli raggiungerà l'illuminazione) compare già nello stûpa di Sânchî : e anche questo ci avvicina alla data del Garbe. Il mito di Metteyya pare dunque assai antico (1), e la figura del Messia vi ha già i suoi tratti essenziali : sicchè, se si ammette una influenza iranica, conviene supporre che questa si sia esercitata assai per tempo, e nell'India stessa. La credenza nel Messia è in un rapporto di connessione, e fino ad un certo punto, di dipendenza, con quella dei periodici cosmici. L'Abegg illustra di proposito siffatta dottrina nel primo capitolo (*Die Lehre von den Weltzeitaltern,* p. 5-29), e se ne vale nel corso del libro con giusto accorgimento, mettendola in rapporto con la dottrina indiana degli avatâra ; ma a me non sembra che egli ponga nella dovuta luce il fatto che la dottrina dei periodici cosmici appare nel Buddismo in una forma del tutto particolare. Per quel che riguarda la leggenda delle origini, quasi diremmo il Genesi buddistico, è da vedere il sûtra 27 del Dîgha-Nikâya, mentre il 26 si riferisce sì a un'età dell'oro, ma collocata in un momento indeterminato del passato ; per quanto invece si riferisce alla fine del mondo, è da prendere in considerazione la credenza nel millennario, diffusa ampiamente nelle chiese buddistiche, e su la cui probabile origine iranica vedasi Przyluski, *La lég. de l'Emp. Açoka* p. 176 e sgg., e la conclusione a pag. 179, che la nozione del millenuario « è stata probabilmente introdotta nell'India nello stesso tempo delle concezioni mazdee intorno alla struttura dell'Inferno e alla venuta del Messia ». Il problema si allarga così oltre i termini entro i quali l'Abegg l'ha voluto contenere ; e i dati forniti dal Przyluski nel libro ora citato, specialmente nei cap. VI e VII, meritavano di esser tenuti presenti. Con tutto ciò non voglio dire che la teoria delle origini iraniche sia senz'altro da accettare, ma penso

---

(1) Przyluski, *La légende de l'Empereur Açoka*, Paris, 1923, p. 171, dice : « Le développement des idées religieuses relatives à Maitreya est un trait caractéristique de l'École Sarvâstivâdin et des sectes du grand Véhicule ». Ma i Sarvâstivâdin sono antichissimi : « This school is one of the earliest, if not the earliest, of Buddhist sects » (Th. Stcherbatsky, *The central conception of Buddhism,* London, 1923, p. 2).

che un atteggiamento di scetticismo troppo spinto non giovi a far progredire la questione. Del resto, riconosco volontieri che tale atteggiamento può essere, allo stato degli studi, ragionevole e giustificato; ma giova più a porre che a risolvere i problemi. Le poche osservazioni qui esposte vogliono essere, piuttosto che una critica, un'indicazione di possibili approfondimenti: il libro dell'Abegg costituisce già, nella sua parte documentaria, un pregevole avviamento a ulteriori progressi della ricerca, così come merita ampia lode per la vastità dell'informazione, per la scrupolosa cura portata nell'indagine, per la chiarezza dell'esposizione.

Pavia.

L. Suali.

H. St. John. Thackeray, *Josephus, the Man and the Historian* with a preface by G. F. Moore. New York, Jewish Institute of Religion Press, 1929 (The Hilda Stich Stroock Lectures).

Conoscevamo il Thackeray come un filologo e un grammatico paziente e scrupoloso, che aveva dedicato alla grecità della versione dei LXX analisi colme di risorse e di sottigliezza. Vent'anni fa egli ci dava la prima parte, rimasta purtroppo sensa seguito, di una *Grammar of the Old Testament in Greek* in cui confessava di aver condensato l'occupazione quasi decennale « of the very limited leisure of a civil servant ». Negli anni più vicini egli sembrava essersi tutto consacrato a un compito relativamente anche più modesto: quello di traduttore di Giuseppe Flavio (per la Loeb Classical Library) e di compilatore di una concordanza flaviana, che, a quanto vedo ora annunciato, sarà pubblicata in America sotto gli auspici della Kohut Foundation. Ed ecco che egli ci si presenta sotto una veste tutta nuova: quella di conferenziere, chiamato ad illustrare, biograficamente e criticamente, la figura e l'opera del suo scrittore preferito.

Diciamolo subito: l'illustrazione è riuscita egregiamente. Queste sei conferenze sono eccellenti, e per la sostanza e per la forma. Non vi manca un diffuso senso di cavalleria. Nella prima conferenza, il Thackeray dichiara di aver un solo rammarico: quello di non poter offrire ai suoi ascoltatori una trattazione altrettanto pregevole, quanto quella che avrebbe potuto dare, al suo posto, Giorgio Foot Moore, « whose latest great work on *Judaism* has charmed and instructed all readers » se ragioni di salute non avessero impedito a questi di accogliere l'invito, a lui primieramente rivolto. E Giorgio Foot Moore ha, in cambio, accettato di presentare al pubblico le conferenze del Thackeray, con una prefazione che è un gioiello di sobrietà e di lucidezza, la migliore recensione che delle conferenze stesse fosse possibile stendere. Rivolgendosi ad un pubblico di israeliti colti, il Thackeray ha il buon gusto di iniziare la sua quarta conferenza con un opportuno complimento: « so come il

mio uditorio sia molto più autorizzato di me ad apprezzare le affinità ebraiche del nostro autore » (p. 75), ma nel preambolo alla prima premette argutamente : « Giuseppe ha sempre trovato maggior numero di amici fra i cristiani che fra i suoi consanguinei (per avvalorare il suo assunto il Thackeray presuppone, crediamo a torto, israelita quel Laqueur che ha diretto contro il profilo morale di Giuseppe il più formidabile atto di accusa), e tra le valutazioni appassionate a cui la sua carriera ha dato luogo, odiato da israeliti come un rinnegato e un voltacasacca, carezzato da cristiani a ragione di un discusso frammento della *Archeologia* sul Cristo, può darsi che un profano, sebbene cristiano, sia in grado di formulare un apprezzamento più imparziale della sua opera di quel che non sappia formulare un compatriota » (p. 2) e quando, sulla traccia dell'Eisler, ricostruisce una ipotetica forma originaria del *testimonium* su Cristo dell'*Archeologia*, che ne annulla ogni valore apologetico, confessa pavidamente : « I feel rather a traitor to my own camp » (p. 149). Può darsi che anche quel mago del virtuosismo critico che è R. Eisler lo giudichi un « traitor ». Perchè, se anche il Thackeray lo colma di complimenti a ogni piè sospinto, se anche accetta le sue complicate congetture a proposito del *testimonium* della *Archeologia*, si lascia andare in un punto a questa candida concessione, ben compromettente per un critico : « io sono caduto di recente così strettamente sotto l'efficacia di questo scrittore che non sono stato più capace di formarmi un'opinione del tutto spontanea » (p. 126) e di tutto lo scalpore sollevato dall'Eisler stesso intorno al Giuseppe slavonico e ai suoi sorprendenti frammenti sui caratteri della predicazione di Gesù (v. RR., IV, 441 e ss.) si sbriga, molto prudentemente, nelle ultime quattro pagine del suo volume. Non meno cautelato il Moore nella prefazione : « la fase attuale della discussione, nella quale il Giuseppe slavonico ha introdotto un nuovo elemento sensazionale, è studiata dal Thackeray con note brevi e non perentorie, atteggiamento cotesto che ben si addice a studiosi, allo stato presente delle nostre conoscenze, al cospetto di ipotesi lungimiranti » (p. IX).

La distribuzione degli argomenti è stata compiuta con sagace proprietà. Una conferenza, la prima, è stata dedicata alla vita e al carattere di Giuseppe, e a una valutazione globale delle sue opere. Il Thackeray sembra aver voluto evitare di essere scambiato per israelita, come egli scambia per israelita l'implacabile Laqueur, e ha trattato con i guanti il suo eroe. Crediamo abbia sovrabbondato in delicatezza. Ma poi sembra quasi pentito della sua benevola condiscendenza, e quando nella sua quinta conferenza (dopo le due dedicate rispettivamente alla *Guerra* e all'*Archeologia* e dopo quella diretta a illustrare così i rapporti di Giuseppe col Giudaismo religioso e dottrinale come il suo testo biblico) si fa a individuare e a valutare, in pagine che sono un vero monumento di finezza critico-letteraria, i cooperatori ellenici dello storico, e circoscrive

il loro cospicuo apporto alla redazione dei libri XV-XIX dell'*Archeologia*, finisce con l'assestare un brutto colpo alla correttezza del suo eroe, quando afferma, con spietato umorismo, che i cooperatori di Giuseppe avrebbero avuto ragione di dolersi del loro patrono molto più dei cooperatori del Jowett nel suo Tucidide. I capoversi dedicati alla evocazione del « tucididiano » che ha forgiato nelle sue reminiscenze il racconto flaviano fra i ll. XVII-XIX e dell'ellenista appassionato dei tragici che ha compilato per Giuseppe, i ll. C. XV-XVI, sono veramente fra i più felici e seducenti di tutto il volume. Il quale del resto, anche se non sempre e del tutto convincente, è proprio quella lucida ed esauriente monografia che ancora ci attendevamo sullo scrittore pieno di incognite e di mistero che, superstite, sappiamo come, alla tragedia del 70, fu, dopo la versione greca della Bibbia, il più potente veicolo alla diffusione della conoscenza del giudaismo nel mondo antico.

E. Buonaiuti.

James Hardy Ropes, *The singular Problem of the Epistle to the Galatians*. Cambridge Mass., Harvard University Press, 1929.

Riprendendo una tesi già formulata dal Lütgert, enucleandola in tutti i suoi possibili riferimenti; applicandola rigidamente e minutamente a tutta la tessitura del testo, il Ropes, contro l'opinione predominante, sostiene che la polemica dell'epistola ai Galati non è diretta univocamente contro le tendenze giudaizzanti, bensì è una polemica impegnata su due fronti, contro cioè i giudaizzanti, e contro un partito radicale, il quale calcava intransigentemente la mano sulla assoluta indipendenza del messaggio cristiano dalla tradizione del giudaismo e sulla completa sufficienza dello Spirito a sè stesso. Questo partito accusava rabbiosamente San Paolo di aver ricevuto il vangelo da mano d'uomo, di aver ignominiosamente cercato di compiacere ad uomini, di essersi posto alle dipendenze degli apostoli gerosolimitani; di predicare tuttora la circoncisione. Argomento principe addotto dal Ropes, l'impossibilità di spiegare, in maniera coerente, altrimenti, le repliche del capo III, 1-V. 10 e specialmente quel brusco proclamare l'equivalenza della fede con la figliolanza da Abramo di III, 7, che dal punto di vista di cristiani gentili quali i convertiti della Galazia, o non avrebbe avuto alcun senso o ne avrebbe avuto uno d'intempestiva e illogica concessione. Noi non negheremo che il Ropes ha perfettamente ragione di asserire che il problema posto dall'intima coerenza dei capitoli in questione è molto più serio di quanto comunemente non si creda; non negheremo ch'egli apporta alla dimostrazione del suo asserto un rigore dialettico stringato. Diremo anzi di più: che, cioè, la sua tesi ci appare particolarmente seducente, in quanto prospetta nelle comunità della Galazia una situazione che verrebbe ad arieggiare quella che abbiamo, a Corinto, veduto delinearsi mercè l'apostolato di Apollo. Ma non riusciamo

a cancellare in noi l'impressione che il Ropes pretende da San Paolo una coerenza superiore a quella di cui il suo complesso dramma interiore era capace. Chè, forse, non è bene dimenticare come, nella sua propaganda universalistica, questo figlio d'Israele aveva sempre, oltre gli avversari visibili, un altro, invisibile, da combattere: sè stesso.

E. Buonaiuti.

Franz Joseph Dölger, *Antike und Christentum*. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Band I., H. 2, 3, 4. Münster i. W., Aschendorff 1929.

Abbiamo a suo tempo annunciato la comparsa del primo fascicolo di questa pubblicazione che il Dölger si ripromette di alimentare da solo (R.R., V, 359 e ss.). Per il primo anno egli ha mantenuto brillantemente l'impegno. Ecco l'annata completa, con gli altri tre fascicoli trimestrali. Identico metodo di lavoro ; identico programma, quei medesimi seguiti e perseguiti dall'autore, ora passato dall'università di Breslavia a quella di Bonn, successore di Ehrhard, nei ben noti suoi volumi ΙΧΘΥΣ e *Sol Salutis*. I saggi contenuti in questi tre fascicoli sono strettamente collegati a quelli contenuti nel primo. Troviamo così (p. 107-152) una vera monografia sulla setta dei Kolliridiani o Filomarianiti, di cui ci parla Epifanio di Salamina, così nel suo *Ancoratus* (XIII, 8) come nel *Panarion* (78-79). Troviamo sottili analisi su testimonianze o pseudo-testimonianze tertullianee sul materiale e sulla prassi liturgica delle religioni misteriche (la *sphragis* dei misteri di Mitra, *De prescriptione*, 40 ; e *De baptismo*, 5, circa la presunta esistenza di un battesimo nei misteri eleusini). Infine troviamo raccolte diligenti di materiale storico-comparativo, dirette a illustrare espressioni salienti della primitiva letteratura cristiana. Rimarchevole sopra ogni altra la ricerca del miglior significato di I Cor. XIII, 3, (καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυθήσομαι) alla luce delle testimonianze superstiti dell'antichità greco-romana sulla volontaria immolazione nel fuoco come prova di forza d'animo. Mai era stata compiuta una rassegna di passi così ricca e appropriata. Notevole complemento al *Sol salutis* anche la rassegna dei tratti patristici in cui, a proposito della concezione del *Logos*, si fa ricorso, come a un'immagine efficace, al sole e al suo raggio (271-291). In calce alla annata, il Dölger ha inserito (316-319) una serie di chiarificazioni ai corrispondenti che gli hanno privatamente mosso osservazioni sui primi articoli della sua geniale pubblicazione periodica. Licenziando l'annata, il Dölger si compiace di ricordare come, a venticinque anni di distanza, egli è fedele alla consegna lasciatagli dall'Ehrhard quando si accomiatò da lui in procinto di partire per la sua borsa di Roma : quella di indirizzare i suoi studi alla esplorazione dei rapporti fra il cristianesimo primitivo e l'antica cultura.

E. Buonaiuti.

Giovanni Papini, *Sant'Agostino.* Firenze, Vallecchi, 1930; 418 pp.

Non capisco perchè nella stessa pagina del preambolo, nella quale Papini annuncia di aver voluto fare, più che altro, la storia dell'anima di Agostino, esclude che questa sia una semplice parafrasi delle *Confessioni.* Quasi che la storia dell'anima di Agostino non debba, necessariamente, aggirarsi, quasi per intiero, sulla drammatica autobiografia, che è un inno di lode e di grazia al Dio Restauratore. Si tratta di vedere, è vero, di quale anima precisamente Agostino ha, potentemente, disegnato l'itinerario e scoperto la passione: o dell'anima, nuda, ignara, istintiva, dell'Agostino infante, adolescente, giovane, uomo maturo, che finisce col calare per il battesimo nella piscina milanese, o, sotto le fattezze di essa, dell'anima vibrante e tormentata dello Agostino vescovo, che negli anni morenti del quarto secolo possiede già una compiuta filosofia della vita da patrocinare e un tremendo ideale in cuore da professare. Rispondere al quesito significa, però, fare per l'appunto appello a quella tal critica storica, paziente comparatrice di testi e petulante indagatrice di date, che Papini ha implacabilmente in uggia e contro cui scaglia, a ogni piè sospinto, strali acuminati. Anche questo non lo capisco. Mi sembra che anche la critica storica sia una mansione, modesta sì ma indeclinabile, nella casa del Padre, nè più nè meno che quella tale capacità di cogliere, con uno stile carezzevole, e di fissare, con una prosa luculenta, i momenti salienti della vita dello spirito, che Papini possiede da maestro. E anche la critica storica assolve un compito apologetico stupendo nella sua umiltà: quello di dare vittorioso risalto all'impenetrabile mistero dell'opera di Dio nella storia, accumulando, per contrasto, luce sui viottoli collaterali, che conducono all'abbagliante roveto ardente.

Papini è riuscito, in verità, con efficacia, che direi quasi irritante e repellente, a evocare l'assillo della sensualità, di cui trasudano tante e tante pagine delle *Confessioni.* Ma Papini non ha voluto domandarsi se nella trascrizione ossessionata di questa diuturna tragedia interiore l'Agostino che vive in stato di volontaria continenza da un dodicennio non si è sovrapposto al cronistorico. La quale inchiesta, capace di dare ragione del ben diverso tono degli scritti di Cassiciaco, avrebbe aperto il varco a un quesito di ben più grossa portata: in ciascuno che viva, deliberatamente, pertinacemente, tormentatamente, in stato di continenza, non si nasconde, tendenzialmente, un dualista e un manicheo? Tutta l'ascesi cristiana del quarto secolo vive sotto la pericolosa taccia di manicheismo (Girolamo se la sentiva gettare in viso ad ogni crocicchio di Roma) e fra gli anatematismi dell'epoca di Giustiniano, che attendono ancora la promessa illustrazione di Franz Cumont, ve n'è di quelli che colpiscono come manicheo, nientemeno, l'istitutore dello ascetismo organizzato in Egitto, all'alba del quarto secolo.

Constatazioni coteste che avrebbero dovuto trattenere Papini dal

tenere troppo agevolmente quasi in non cale, in genere, il predominante fatto della propaganda manichea e dei suoi successi per tutto il secolo quarto, che pure è, dopo il primo, il più « numinoso » nella storia della chiesa e, in particolare, il problema, spinoso ma imperioso, delle sopravviventi tracce manichee nella teologia dell'ipponese del peccato e della grazia. Tracce naturalmente sottili e addomesticate: quanto era necessario perchè la costituzione demografica della vita civile non ne andasse in malora, ma in pari tempo quanto era sufficiente perchè la società dei carismi e della salvezza potesse erigersi, inconfondibile, al cospetto della società del « secolo ».

Ma io dimentico, inoltrandomi per questa via, quel che ho detto poco fa: esservi cioè nella casa del Padre una ricca varietà di mansioni. Papini assolve egregiamente quella dello stilista eccellente e del narratore policromo. Non vi fosseso altre pagine nel volume che le ultime trenta, magnifiche, esso non si leggerebbe senza ammirazione e senza riconoscenza.

E. Buonaiuti.

Alois Dempf, *Sacrum Imperium*. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München und Berlin, Oldenbourg, 1929.

Libro veramente magistrale, denso di idee e colmo di dati; quale da molto tempo non ci era capitato di leggere, sullo sviluppo spirituale culturale e politico del medio evo: analisi dei collegamenti sottocutanei che legano l'evoluzione e i parallelismi ricorrenti delle esperienze e delle idee religiose al superamento e al trapasso delle forme politiche. Libro pertanto che può molto insegnare a quei nostri storici delle idee politiche che, completamente digiuni di vita e di critica religiosa, credono di poter dissertare sui problemi sgorganti dalla evoluzione delle ideologie statali ed ecclesiastiche sulla sparuta falsariga di quattro frasi convenzionali, fatte a posta per mascherare una nudità intellettuale miserevole: libro pertanto che si capisce come sia stato recensito attraverso pagine vuote quanto prolisse, dove non è nè pur colto e individuato il suo principio animatore e il suo presupposto cardinale. E pure il Dempf, con quel meticoloso scrupolo metodologico che è tutto proprio degli studiosi tedeschi, non ha mancato di dedicare tutta una parte del suo volume, la prima, alla determinazione dei canoni e dei principi da cui si è lasciato guidare nella sua ricostruzione delle dottrine storiche e politiche del medio evo e del loro progressivo sviluppo. Si può trovare, anzi, che egli si sia indugiato fin troppo in questa chiarificazione preliminare e che abbia fino esagerato nella sua ricerca di un ordinamento sistematico dei suoi canoni metodologici. L'applicazione dei quali del resto è felice e appropriata. Per la prima volta l'atteggiamento escatologico è considerato, come si conviene, non solamente

come un fattore preponderante nell'esperienza religiosa, ma anche come un coefficiente direttivo nell'evoluzione della vita associata. Per cui il Dempf, con mossa che può far trasalire di sorpresa solo gli ignari e gli incompetenti – e spesso l'incompetenza è proprio il retaggio dei tecnici – va a ricercare le nozioni fondamentali che hanno presieduto alla costituzione delle teorie politiche e filosofico-storiche del medio evo nella letteratura neotestamentaria e nelle polemiche teologiche del secondo e del terzo secolo. Naturalmente l'ecclesiologia di Ticonio e di Agostino è fatta oggetto di più minuta analisi: è il prontuario delle concezioni medievali. Ma dove il Dempf, coerentemente ai suoi presupposti, segna più visibile l'orma della sua originalità è nella parte consacrata a Gioacchino da Fiore e alla crisi gioachimita nel trapasso dal medio evo al Rinascimento politico. Seguendo la traccia del Grundmann, il Dempf esagera molto probabilmente nello scoprire affinità e dipendenze fra Gioacchino e i rappresentanti del simbolismo germanico nel secolo duodecimo (Ruperto di Deutz, Onorio di Autun, Anselmo di Havelberg, Ottone di Frisinga, Gerhoh di Reichersberg): si tratta ad ogni modo di un punto che dovrà essere chiarito e approfondito. Dove il Dempf non esagera affatto, è dove valuta l'azione svolta dal messaggio gioachimita su tutta la vita spirituale del duecento. Innanzi tutto sul significato di san Francesco e sulla efficienza della sua opera (« ohne Franziskus blieb Joachim eine Antiquität, aber auch Franziskus blieb ohne Joachim nur ein Heiliger und Ordensstifter unter vielen, ohne zur weltgeschichtlichen Grösse schon in seiner Jüngergeneration zu werden », p. 202): poi sulla corrente degli spirituali e su tutte le manifestazioni intellettuali e disciplinari che da questa furono condizionate. Noi non sapremmo forse sottoscrivere senza restrizioni a quanto il Dempf crede di poter rilevare sui rapporti fra l'esegesi biblica di san Bonaventura e l'esegesi gioachimita. San Bonaventura ci appare in tutto e per tutte assumere posizioni intransigentemente antitetiche a quelle di Gioacchino: è un po' lo gnostico al cospetto della escatologia neotestamentaria. Ma quanto osserva invece, circa il rapporto di san Tommaso d'Aquino e Gioacchino è veramente pieno di luce e di importanza (ispirazione direttamente antigioachimita di I. II. q. CVI art. 4). Come è perfettamente giusto quanto afferma sull'importanza della conoscenza degli spirituali gioachimiti nella vita e nella esperienza di Dante (« die Bekanntschaft mit der Spiritualen ist für Dante das entscheidende Erlebnis seines Lebensgangs gewesen » p. 473). Intorno al più eminente di queste spirituali, Pietro Olivi, il Dempf scrive pagine piene di sagacia. Solo la sua informazione bibliografica è insufficiente. Egli ha ignorato così l'articolo dell'Oliger nell'« Archivum Franciscanum » dove furono segnalati almeno altri due codici della *Postilla in Apocolypsim*, oltre il Laur. 397, l'Angelico 382 cioè e il Parigino Latino 774. E poichè nella prefazione il Dempf deplora « besonders

der Danteintepretation wegen » di non aver potuto consultare l'opera dell'Olivi, tuttora inedita, possiamo annunciargli che essa vedrà presto la luce per opera di uno studioso italiano. L'ultima parte del volume, consacrata alle polemiche del primo « rinascimento politico » è forse leggermente sproporzionata alle altre due, ma è, ad ogni modo, anch'essa, redatta tutta su conoscenze di prima mano. E chiude degnamente questa opera di salda dottrina, che è un modello e una miniera.

E. Buonaiuti.

R. Otto, « *Le Sacré* » *L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationel.* Traduction française par André Jundt, professeur à la Faculté libre de théologie protestante de Paris.

Ecco finalmente una traduzione francese della celebre opera di R. Otto. Sarà interessante seguire le vicende di questo libro nei paesi di lingua frencese ed osservare le reazioni provocate da questa opera di valore universale ma sapore strettamente germanico e luterano.

Tradurre uno scritto di R. Otto è cosa tutt'altro che agevole. A. Jundt ha dovuto sormontare ostacoli considerevoli per rendere accessibili ed idiomaticamente equivalenti le copiose espressioni tipicamente tedesche : eppure la sua traduzione ha uno stile ricco, vivace, elegante. Si può, è vero, rimanere sconcertati di fronte all'espressione « enorme » che lo Jundt fa corrispondere al termine «das Ungeheuer »; per quanto giustificata dal punto di vista etimologico, la scelta del vocabolo non ci sembra troppo felice.

Nella prefazione scorrevole e ricca di dati A. Jundt ricostruisce la formazione e l'evoluzione del pensiero di R. Otto. Dapprima sotto l'influenza della teologia di Ritschl, l'Otto scopre, con ammirazione, Schleiermacher, che lascerà un'impronta indelebile sul suo spirito ed infine aderisce al neo-frisianismo sulle tracce di Leonardo Nelson, allora suo collega all'Università di Goettingen. Nel libro di R. Otto « Kantisch-Friesche Religions-Philosophie » pubblicato nel 1909, lo Jundt ritrova quasi tutte le idee che costituiscono il sustrato filosofico alle teorie esposte nel « Sacro » : l'idea della religione come prodotto di una fonte di conoscenza « a priori » ; l'intuizione considerata come mezzo di conoscenza ; il mistero concepito come « arreton » e non come « arcanum » ; l'affinità tra l'emozione estetica e l'emozione religiosa.

Un soggiorno di R. Otto nelle Indie arricchisce la sua visione del fatto religioso e gli rivela particolarmente l'importanza dell'idea della « anyad — eva » ; — « dell'altro da lui » nel pensiero religioso. Otto ritrova nel sentimento del mistero contenuto in quella idea il sentimento religioso fondamentale. Il sentimento dell'« anyad-eva » costituisce la scaturigine della teologia negativa di alcuni mistici.

A. Jundt pone in evidenza il contrasto tra le teorie di R. Otto e quelle del Wundt, che sostiene una concezione sociologica della religione e ri-

porta l'idea della divinità ad una sublimazione dell'anima. Per l'Otto il mito non è creato dall'immaginazione collettiva, ma è il risultato di un'invenzione che presuppone un inventore. La religione nasce dal sentimento del soprannaturale e non da un'idea.

Lo Jundt arricchisce il volume di un indice breve ma significativo delle pubblicazioni apparse in francese sull'opera dell'Otto. Dalla rassegna risulta che l'Otto sarebbe stato studiato finora unicamente nella Alsazia e nella Svizzera. Nell'elenco figura « Le Modernisme Catholique » del Prof. Buonaiuti.

LIDIA VON AUW.

E. STANLEY JONES, *The Christ of the Indian Road.* London, Hodder and Stoughton.

Un libro questo che ha riscosso un successo eccezionale nei paesi di lingua inglese e che possiede certamente qualità sufficienti a spiegarlo. È il racconto delle esperienze e dei risultati di una lunga carriera di missionario evangelico in India ; è la delineazione del metodo di propaganda adottato per venire incontro alle confuse aspirazioni, che inducono oggi l'anima indiana a comprendere e a valutare come non mai il messaggio di Gesù. L'A. ha battute felici e possiede evidentemente capacità di proselitismo efficaci. È molto abile nelle ricapitolazioni didattiche e nelle argomentazioni *ad hominem.* In un punto, egli tenta un quadro schematico dei tratti etici differenziati delle varie religiosi, con tocchi che hanno indubbiamente qualcosa di semplicistico e di elementare, ma che pur posseggono una certa virtù suasiva : « ogni sistema religioso deve essere giudicato dai suoi frutti. Ora le finalità dei vari sistemi di fede possono essere catologate così. La Grecia prescrisse : — sii moderato; conosciti. — Roma disse : — sii forte; dà un ordine a te stesso. — Il Confucianismo dice : — sii superiore ; corrèggiti. — Lo Shintoismo dice : — sii leale ; sopprimiti. — Il Buddismo dice : — distruggi l'illusione ; annullati. — L'Hinduismo dice : sii separato ; immergiti, — L'Islam dice : sii rassegnato ; affermati. — Il Giudaismo dice : — sii santo ; conformati. — Il materialismo moderno dice : — sii abile ; godi te stesso. — Il dilettantismo moderno dice : sii aperto alla comprensione di tutto ; coltiva te stesso. — Il Cristianesimo dice : — sii come Cristo, donati. — » (p. 48). E l'apologia religiosa e la propaganda cristiana dell'A. è tutta pervasa da questa consegna pregiudiziale. Si comprende come l'Idea di Gandhi stia rispondendo all'appello. Ma alla constatazione generica del successo di una predicazione cristiana tutta morale nell'India d'oggidì, non corrisponde nel volume una registrazione dei suoi risultati concreti.

E. BUONAIUTI.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Valori cattolici: il paradosso ecclesiastico. — Questa volta il convegno dei modernisti anglicani, tenutosi a Cambridge fra il 23 e il 30 settembre scorso (gli Atti ne sono dati per disteso nel «Modern Churchman» del novembre 1929) non è stato, ci sembra, pari ai precedenti nè all'altezza dell'argomento, bruciante, inscritto all'ordine del giorno: il problema dell'autorità. Non ci attenteremmo di dire che siano mancate a questa rassegna delle più elette energie culturali che conti la chiesa anglicana, enunciazioni illuminate e dibattiti elevati. I partecipanti al convegno erano, a un dipresso, i medesimi delle volte precedenti e i relatori han portato, nella trattazione del tema rispettivo, l'identica preparazione tecnica e le medesima rette intenzioni. Mirabile ad esempio, per acume e intensità di ispirazione e di comprensione, il rapporto di Ernesto Barker su « autorità corporativa e le sue posizioni ». Se ne giudichi da qualche rilevante periodo: « Ogni aggregato sociale accumula un'esperienza: l'esperienza della vita associata. Nel processo della sua storia questo e quello è capitato ai suoi aggregati: questo e quello è stato sperimentato dai suoi membri, con questo o quel risultato. L'essenza filtrata di tali esperienze è divenuta fibra spirituale dell'aggregato umano: è divenuta guida istintiva e controllo imperioso all'azione futura, in una parola, un'autorità. Alle sue radici, l'autorità è l'esperienza precipitata della vita associata... Per questo l'autorità, è un'*espressione* più che un *comando*: ed è un *comando*; perchè è un'*espressione*... L'esperienza della vita religiosa è la scaturigine dell'autorità ecclesiastica, come la esperienza della vita civica è l'autorità in nome della quale lo Stato parla. Ma sussistono differenze profondissime fra l'esperienza della vita associata, genericamente e indiscriminatamente intesa, e le modalità mercè cui esercita i suoi poteri, e l'esperienza e l'esercizio autoritario dei singoli gruppi aggregati e delle singole forme di aggregazione per entro al vasto ambito della vita associata ».

Ecco principi luminosi, suscettibili di applicazione decisive alla valutazione dell'autorità religiosa e dei suoi concreti poteri. I modernisti anglicani non sono stati capaci, ci sembra, di ricavarle. E han preferito dissertare per lungo e per largo sui rapporti della chiesa organizzata con l'autorità statale (pencolando, ohimè, verso concessioni scabrose e intempestive ai poteri politici!) invece di esplorare *ab*

intra, il problema cruciale dell'attitudine dell'esperienza religiosa individuale al cospetto dell'autorità tradizionale. Colpa loro ? Non del tutto, probabilmente, chè il problema dell'autorità religiosa non può essere avvertito e sentito, in tutta la sua spasimante crudezza, che nel cattolicismo e dal cattolicismo. Il quale, se rappresenta la forma più autoritaria di quante ne ha assunte nella storia il messaggio cristiano (costrizione autoritaria sulla vita morale, sulla vita del pensiero, sulla vita dei rapporti empirici con i fratelli di fede e con le istituzioni disciplinari, sgorgate dal grembo dell'esperienza collettiva della chiesa vivente), in pari tempo rappresenta, paradossalmente, la celebrazione più ardita e più alta della libera circolazione della grazia, che è partecipazione alla natura divina, nei ranghi delle sue singole membra. Per cui fu possibile ad un papa superlativamente autoritario come Innocenzo III proclamare che si può dare il caso di una scomunica ingiusta, nel qual caso lo scomunicato può preferire il verdetto della propria coscienza alla sentenza burocratica, sicuro che il giudizio di Dio correggerà l'errore del tribunale umano. Ed è cosa possibile che uno scomunicato di altri tempi sia in seguito soggetto di un processo di beatificazione.

Meraviglioso paradosso dunque la concezione cattolica dell'autorità e dei suoi poteri nel tempo. Ma altrettanto paradossale il compito dei gregari nella grande famiglia della tradizione ecumenica del Vangelo, perchè destinato a muoversi su due linee che paiono a prima vista irrimediabilmente divergenti, la linea della fedeltà docile e remissiva al patrimonio della tradizione organizzata, che è l'esperienza precipitata del passato umano, vissuto nei carismi e nella fede (1), e la linea dell'obbedienza macerante alla voce dell'intimo dovere, che è la voce di Dio e del suo Spirito, alimentanti l'eterna giovinezza dei valori trascendenti.

Paradossali, infine, i risultati e le manifestazioni della dialettica in cui si muovono libertà e autorità nel cattolicismo, per cui, più spesso di quanto non si creda, i cooperatori più efficaci al corroboramento della autorità spirituale nel corpo mistico del Cristo non sono gli organi burocratici, capaci solo di aride e letterali sentenze di ostracismo o di condono, ma sono proprio quei movimenti inizialmente ripudiati, che attraverso la perseveranza della pena portano faticosamente alla superficie le nuove esigenze della coscienza collettiva, semenzaio della tradizione e della sua pullulante vitalità.

---

(1) « Agevole è il compito dell'iconoclasta. Ma quello di chi si sforza di raccogliere in sè tutti i valori morali e spirituali del passato che metta conto preservare, è infinitamente più arduo e anche infinitamente più salutare » Stanley Jones, *The Christ of the Indian Road*, p. 212.

Non v'è che una consegna per loro : perdurare nel paradosso della ribellione obbediente e della obbedienza ribelle. Il grande e infallibile strumento della Provvidenza, il tempo, sarà il veicolo della loro immancabile riabilitazione ! (1).

e. b.

La crisi della religiosità. — Il Siegfried giura e spergiura che la cosa più americana da lui rinvenuta nell'America ultima moda è stata un convegno nazionale di bacchini, convocato a Chicago con quest'ordine del giorno : « l'indice di mortalità va rapidamente precipitando. Che cosa ci resta da fare ? » Poichè nonostante le apparenze in contrario, la religione è, nella sua essenza, tutt'altro che una cooperativa di imprese funerarie o una compagnia di assicurazione per i rischi dell'oltre tomba ; e poichè tutto il mondo, nella corsa disperata al godimento, al benessere e alla..... comoda longevità, sta diventando America, val la pena di domandarsi, sulla scorta di esperti del posto, qual destino è riservato alla religione nel mondo americanizzato di domani. Stiamo noi per avere una religione non morale ? È, letteralmente, il quesito propostosi dal pastore Miles H. Krumbine di Cleveland, nell'ultimo fascicolo dell'« Atlantic Monthly » (*Are we to have a non-moral Religion?*), e discusso con brio tutto americano. Evocazione preliminare impressionante : quella della religiosità rigidissima dei primi colonizzatori, che condannava ad esempio, ai ferri, per parecchie ore, un capitano di lungo corso, reo di aver baciato in giorno sacro la propria moglie, sulla soglia di casa, dopo un viaggio di due anni. Da allora ad oggi — all'umanismo dell'età nostra, l'umanismo, oh, non già di Erasmo, ma a quello di Enrico Ford, di ben diversa marca di fabbrica — quale cammino ! Dove ci arresteremo ? Il Krumbine se lo domanda con pacatissima oggettività. « La tecnica storica del Cristianesimo è stata quella di suggerire che, in ogni frangente nel quale fosse impervio pareggiare il desiderio all'appagamento, si sacrificasse il desiderio, nella speranza della futura soddisfazione : che fosse consentito ritrarsi nel raccoglimento confortevole della pratica ascetica, ogni qual volta fosse negato il pieno controllo della consuetudine sociale. Simile tecnica sembra votata oggi a un irreparabile insuccesso, poichè noi viviamo in un mondo nel quale, se pur non ammettiamo il conseguimento inte-

---

(1) Proprio mentre scriviamo queste righe, vediamo nel numero di novembre 1929 di « The Month » (l'organo dei gesuiti inglesi) un articolo del vescovo gesuita Albano Goodier (*The neo-modernism of Bishop Barnes*) che è una implicita ma decisiva rivendicazione del Tyrrell. Il grande scomparso ne esulterà nella tomba contrassegnata dai simboli del sacrificio di cui gli era stata contesa la celebrazione ! La riparazione è venuta più presto di quanto la fiducia poteva sperare.

grale delle finalità suscitate dai nostri desideri, presumiamo quanto meno che sia possibile. Riconosciamolo : in un mondo spadroneggiato dai desideri e dominato dalla concepibilità del loro appagamento, una religione poggiante sui valori morali traversa tempi difficili». E il Krumbine ha scritto prima di conoscere quello sconcertante libro *Marriage and Morals* che Bertrando Russell ha gettato testè in pasto alla curiosità scandalizzata del pubblico parlante inglese ! Calcherebbe ora anche più la mano ? Veramente, lo ha fatto già abbastanza. « Persuadere un individuo ridondante di prosperità a considerare il Sermone del Monte in un significato che non sia quello puramente liturgico è impresa disperata. Questo non è pessimismo : è, puramente e semplicemente, l'esperienza di tutti i giorni. La prosperità è fatale all'idealismo, come il successo è la morte della disciplina. Se la disfatta trasforma un esercito in una masnada e il successo trasforma un comitato in un gruppo tumultuante, la prosperità trasforma una nazione in una vasta società di divertimento. Ora i profeti non hanno mai attecchito fra le società di divertimenti. Tentò l'impresa Amos a Samaria. Ma fu un fiasco colossale. E Amos non ebbe imitatori ». E pure la religione è immortale : non è morta. Il mondo avvenire ne avrà di più, non di meno. Immorale come quella che sembra trasudare dalla nostra età bottegaia la quale « adora il successo, l'industria, il guadagno, con la stessa sincerità con cui gli italiani del Rinascimento veneravano l'ozio, la bellezza, lo sfarzo della creazione estetica ? » No. La morale è di due generi : quella che vive delle idealità e delle aspirazioni, forze motrici nell'intenzione, e quella che si esaurisce nei codici e nelle formule escogitati a protezione dell'ordine vigente. Il cristianesimo genuino, quello che deriva da Gesù, conosce solo la morale del primo genere. « Oggi invece il mondo, qual'è, se è organizzato da presunti seguaci di Gesù, è completamente avulso dalle finalità morali e dagli ideali del Vangelo... Ebbene : la vitalità della religione non consiste nell'acconciarsi allo spirito dominante del tempo, ma nell'impugnarlo. La religione non è acquiescenza : è resistenza. La sua continuità nella storia è stata possibile mercè la comparsa di personalità come Francesco d'Assisi, Lutero e Wesley che furono suscitate dalla loro età, per negarla..... Oggi noi non possiamo nutrire che una speranza : che compaia un gruppo di profeti capaci nuovamente di socializzare e moralizzare Iddio, come fece, otto secoli prima di Cristo, un altro gruppo di profeti. Frattanto, quella depressa minoranza di anime turbate, le quali agonizzano per trovar uno sbocco alla loro creatrice energia morale, fra le connessure delle istituzioni religiose, debbono confessare la loro angosciata umiliazione, al cospetto del fatto, della tendenza della vita moderna. È pure è qui la vera redenzione della chiesa... Poichè quel che effettivamente taglia i tendini alla religione costituita è il prurito di combattere sempre con i vincitori ! ».

e. b.

Educazione religiosa. — Piero Martinetti in « Rivista di filosofia » (luglio-settembre 1929) tratta con brevità ma da competente del problema della educazione religiosa, e la risolve dal punto di vista del filosofo che astrae dalle circostanze contingenti e non dell'uomo politico che ha riguardo alle esigenze pratiche del momento.

Credo si possa discutere sul suo concetto dello stato come non avente in sè nulla di morale nè di religioso, con funzioni essenziali dirette alla conservazione e all'espansione dell' unità collettiva e non uscenti dalla sfera della vita animale, ma che non si possa che consentire circa il compito attribuito allo stato in materia di educazione morale e religiosa : di rendere possibile la vita morale e religiosa e di tutelarne il libero svolgimento. Lo stato coopera ed educa a queste attività superiori in duplice modo. Negativamente anzitutto in quanto elimina le condizioni che ne impediscono il libero svolgimento, non solo assicurando la tranquillità sociale e la libertà civile, ma proteggendo la vita spirituale contro il mascherato intervento nel suo seno di interessi inferiori, che è alla base di ogni forma di intolleranza civile e religiosa ; anzi lo stato deve essere tanto chiaroveggente da difendere la vita spirituale della nazione anche contro la tentazione di asservirla ai suoi più legittimi interessi : l'educazione spirituale è atto religioso che non è fusibile se non è circondato di dignità e di libertà e lo stato che crede d'asservire a sè l'educazione spirituale, in realtà l'annulla. Positivamente, in quanto promuove e sostiene istituti e corporazioni diretti a questa fine ; che è una delle sue più alte e gelose prerogative, essendo la cosi detta « libertà della scuola » in realtà una rinunzia dello stato ad uno dei suoi più essenziali diritti. Le direttive dovrebbero essere decise da dette corporazioni : il migliore ministero della pubblica istruzione è sempre l'università, come corporazione dei docenti ; ma sempre si debbono concretare in un insegnamento filosofico e religioso.

Il primo dovrebbe essere sistematico e storico nello stesso tempo : dare un quadro generale e connesso dei problemi, mirando sopratutto a farne comprendere la ragione d'essere universale ed umana ; concretare questa visione generale per mezzo d'una esposizione storica sommaria delle grandi soluzioni classiche di ciascun problema, aggiungendovi come ausilio lo studio diretto dei testi classici. Il secondo dovrebbe essere esclusivamente storico nel senso di penetrazione spirituale del passato : ogni istruzione catechistica e dogmatica sarebbe soltanto un inutile e deplorevole surrogato della istruzione filosofica. L'insegnamento confessionale è compito esclusivo delle singole confessioni ed anche come tale deve essere sottoposto alla vigilanza dello stato, in quanto possa essere non una dottrina ma una attività politica diretta contro la costituzione stessa dello stato. Esso inoltre conclude ad un regresso della vita religiosa : nella tradizione la vita religiosa è vita religiosa stagnante, opponendosi la tradizione per la sua stessa natura ad ogni

rinnovamento e a ogni progresso ; conduce anche alla decadenza della vita sociale : la vita religiosa ne è come il fine ed il culmine e non può essere impedita nel suo sviluppo senza che tutta la vita sociale ne risenta. Nè il disciplinamento che lo stato crede ritrarne è senza pericolo, perchè la disciplina sotto cui l'insegnamento confessionale piega gli spiriti, non è la disciplina dello stato. Le grandi chiese sono in realtà società politiche non religiose, stati con o senza terra ma veri stati, e nel secondo caso stati che vivono parassitariamente sui veri e propri stati e non per il meglio di questi. Per lo stato l'unica attitudine risoluta e coerente sarebbe di avocare a sè, affidandola a competenti, l'educazione religiosa delle nuove generazioni ; ma in generale non usa seguirla, preferisce adattarsi nelle circostanze ordinarie a compromessi, e quando l'esigenza della difesa si fa più vivamente sentire tende a nazionalizzare la chiesa e ad asservirla, ciò che non è bene nè per la religione nè per lo stato.

Se questo è lo stato di cose, le esigenze più luminose dello spirito sembrano impotenti dinanzi alle forze oscure della vita ; ciò non deve tuttavia preoccuparci perchè l'ideale, che è il sogno dei filosofi, non è una soluzione che attenda di venire realizzata, la sua ragione d'essere è nella sua presenza costante al reale.

Nel che non possono non convenire quanti concepiscono la vita umana come eterna aspirazione al perfetto, e vedono nella imperfezione la condizione della vita stessa. Non comprendo invece come possa accordarsi il principio dello stato che avoca a sè l'educazione religiosa con l'altro dello stato che ha funzioni non uscenti dalla sfera della vita animale ; tutto il pensiero dell'A. si accorda anzi meglio con la concezione etica dello stato : perchè lo stato sia educatore non è necessario imponga una dottrina etica e religiosa ; al contrario, se l'educazione deve essere autoformazione, come oggi continuamente si ripete, quello dell'A. è l'unico modo di concepire la funzione educativa anche dello stato. Si aggiunga che la negazione di questa funzione allo stato si risolve in pratica nel monopolio di essa per parte della chiesa, con gli effetti dal Martinetti stesso giustamente lamentati.

Francesco Dal Monte.

La rivelazione biblica. — Come sempre nelle opere degli universitari cattolici tedeschi consacrate ad argomenti storico-scritturali anche in questa storia della rivelazione biblica fino all'esilio babilonese di Franz Feldmann della Facoltà teologica di Bonn (*Geschichte der Offenbarung des Alten Testaments* bis zum Babylonischen Exil. Bonn, Hanstein, 1930 ; 3ª Aufl.) noi riscontriamo, per entro ai quadri delle tradizioni scolastiche, coscienziosamente trattenute nei limiti delle definizioni ufficiali, una larga impostazione dei problemi critico-letterari e una sagace padronanza di tutto il materiale di studio, così documentario

come archeologico. Naturalmente il lettore già sa in anticipo quali sono le tesi che troverà in un'opera di critica vecchio-testamentaria che reca il regolamentare *imprimatur* della curia di Colonia. Ma salvi restando i capisaldi della interpretazione storica ortodossa del racconto biblico, tutto quello che la critica filologica e la comparazione storico-etnografica consentono per la sua illustrazione è raccolto e vagliato in questa esposizione. La ripartizione del materiale segue naturalmente i grandi periodi del testo : l'età premosaica, l'epoca di Mosè, l'età dei Giudigi, l'epoca dei primi Re, i due Regni di Israele e di Giuda, dalla caduta del Regno di Israele alla cattura di Gerusalemme. Il volume è in sostanza un manuale di storia biblica ad uso delle facoltà teologiche cattoliche e come tale è sensibilmente superiore a molti manuali biblici seminaristici di nostra conoscenza.

p. b.

« **Vereri Deum vel timere diabolum ?** ». — Ho l'impressione che nè ad Hendrik Bolkestein, professore di storia antica all'università di Utrecht, il quale ha dedicato una analisi piena di risorse erudite al decimosesto fra i « caratteri » di Teofrasto, il δεισιδαίμων e alle sue significazioni storico-religiose (*Theophrastos' Charakter der Desidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde*. Giessen, Töpelmann, 1929 : « Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten » XXI, 2) nè al suo allievo P. J. Koets, che ha esplorato sistematicamente i significati di δεισιδαίμων e di δεισιδαιμονία, da Senofonte a Teodoreto e ad Esichio (Δεισιδαιμονία. A contribution to the knowledge of the religious terminology in Greek. Purmerend, Muusses, 1929), sia mai capitato di sentirsi improvvisamente scossi per il braccio da un amico, notoriamente ateo, e interpellati con aria sgomenta : esiste il fuoco dell'inferno ? Un'esperienza di questo genere, certamente, non avrebbe cambiato in nulla l'analisi comparativa dei tratti gustosi che Teofrasto conferisce al suo δεισιδαίμων o la registrazione e la segnalazione degli usi mutevoli del vocabolo, che il redattore degli Atti ha posto sulle labbra di Paolo disserente sull'Areopago (XVII, 22). Ma avrebbe giovato senza alcun dubbio all'intelligenza delle strane vicende e delle oscillanti fortune del singolare uso idiomatico. Chè la psiche religiosa è monotonamente uniforme e se lo sviluppo delle esperienze e delle concezioni, che le trascrivono idealmente, ha impiegato un bel pò di tempo per distinguere θεός da δαίμων (qui l'indagine del Bolkestein colma un'appariscente lacuna del suo discepolo), è certo che, oggi come sempre, la riverenza pavida dinanzi a Dio è profondamente difforme dall'orrore tremante del demonio, e se i due sentimenti si accavallano e si intrecciano a volte, sono destinati a contrapporsi e a disporsi gerarchicamente : pio e puro il δεισίθεος, grossolanamente superstizioso il δεισιδαίμων. Di modo che la raccolta di passi con tanta diligenza com-

piuta dal Koets (non mancano, naturalmente, le lacune : così, ai passi addotti di Teodoreto avremmo amato trovare aggiunto quello, quanto mai significativo, della sua *Quaestio I in Leviticum*, Migne, *Patr. Graec.* 80-297) serve, oltre tutto il resto, validamente a una esplorazione del rapporto costante fra pietà religiosa e superstizione, due forme di attitudine di fronte al « numinoso » che sono perennemente in contrasto, anche se non distinte. Che se poi fosse possibile cogliere attraverso la formula semplicistica la sfumatura recondita dello spirito che l'adopera, allora sì che sarebbe divertente vedere quale recondita valutazione si cela nelle definizioni di alcuni scrittori, come in quella di Aristotele quando osserva che i sudditi di un sovrano dispotico saranno più disposti a essere trattati ingiustamente, ἐὰν δεισιδαίμονα νομίζωσιν εἶναι τὸν ἄρχοντα καὶ φροντίζειν τῶν θεῶν e che le congiure sono meno possibili quando si reputino gli dei alleati dei propri governanti. (*Polit.* 1315 a).

e. b.

La Bibbia del Luzzi. — È fin dal 1911 che sotto gli auspici della Società editrice « Fides et amor » circolava il Nuovo Testamento nella limpida e scorrevole versione di Giovanni Luzzi. Ora è venuto il momento di inserire in nuovo formato e con le opportune modificazioni, la versione del Nuovo Testamento nella Bibbia italiana, curata, con solerzia degna veramente di ogni encomio, dal Luzzi medesimo. Come volume XI di tutta l'edizione sono comparsi testè *I Vangeli e gli Atti degli Apostoli* (Con cinque introduzioni, con II carte e XL tavole geografiche fuori testo. Firenze, « Fides et amor », L. 60). Le introduzioni sono rimaste, presso a poco, esili e magre, come nella edizione minore : la versione ha subito una diligente rassegna sull'originale, che ha arrecato al testo non poche variazioni, quasi sempre felici. Le note sono ugualmente sobrie e rade : forse fin troppo. Le tavole sono tutte eccellenti. Attendiamo con desiderio il volume con le parti residuali del Nuovo Testamento, nelle quali probabilmente della revisione c'era più trasparente bisogno. Ma la diligente premura con la quale il Luzzi manda innanzi questa sua meritoria fatica è cosa veramente di una nobiltà e di uno zelo esemplari.

e. b.

Il congedo di A. v. Harnack. — Degno epilogo ad una carriera di direttore di « seminario » svoltasi per 54 anni, attraverso le Facoltà di Lipsia, Giessen, Marburgo e Berlino, è quello col quale Adolfo von Harnack prende congedo dai suoi *Kommilitonen* e che ha avuto per argomento la lettera di Clemente romano alla comunità di Corinto. Il volumetto che ne dà, con la versione del testo, il commento e la trattazione critico-storica, i risultati, è un modello del come possano svolgersi

le esercitazioni in un « seminario » di storia del cristianesimo (« Einführung in die alte Kirchengeschichte ». *Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians*: I Klementsbrief — übersetzt und den studierenden erklärt v. Adolf v. Harnack. Leipzig, Hinrichs, 1929). Da quando nel 1875 la lettera era edita dal v. Harnack stesso in collaborazione col v. Gebhardt, lo studio, così paleografico come critico-storico del documento, ha compiuto rilevanti progressi. Di tutti è tenuto scrupoloso conto in queste pagine. Con sagaci intenti pedagogici, il v. Harnackimposta i dati e i limiti delle sue indagini come si conviene ad ascoltatori che debbono essere iniziati all'esplorazione scientifica dell'antica letteratura cristiana. Geniale e pratica la segnalazione (p. 92 e s.) dei problemi attinenti alla *prima Clementis* i quali, non ancora risoluti, possono costituire ottimo materiale per ulteriori esercitazioni accademiche.

e. b.

Le pseudo Clementine. — La grossa raccolta d'indagini che ad esse ha consacrato quel minutissimo e pazientissimo analizzatore di antichi testi cristiani che è C. Schmidt (*Studien zu den Pseudo-Clementinen*. Nebst einem Anhang: die älteste römische Bischofsliste und die Pseudo-Klementinen. Leipzig, Hinrichs, 1929. « Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur » XLVI. 1) è già stata segnalata una volta in queste pagine, da uno dei nostri collaboratori. Ma merita una menzione più circostanziata, per quanto lo consente la natura stessa della pubblicazione, che non è una monografia organica e sistematica, bensì più tosto una serie di sondaggi filologico-letterari che non mancano però di approdare a conclusioni sintetiche. Dei molteplici documenti che costituiscono il *corpus* delle così dette Clementine (lettera di Pietro a Giacomo, lettera di Clemente a Giacomo, le ventisei Omelie, i dieci libri delle *Recognitiones*) lo S., naturalmente, prende più direttamente e ampiamente in esame le Omelie e i Riconoscimenti, in parte accordandosi con il Witz, in parte allontanandosene. Con il Witz, lo S. ammette che i due testi costituiscano rifacimenti autonomi di una stessa fonte. In contrasto con lui, scopre in questa l'abbinamento di due filoni, i Κερύγματα di Pietro e i suoi Atti del codice vercellese, questi sovraccaricati dagli elementi avventizi di una fervida fantasia di romanziere. Ricade quindi nel nulla un documento primitivo, della cui esistenza non v'era effettivamente alcun bisogno. Poi lo S. si addentra nell'analisi degli altri testi del *Corpus*. In fine, abbozza le conclusioni generali sulla sua formazione progressiva. I Κερύγματα costituirono un testo giudeo-cristiano, databile verso il 200: con essi entrarono nella compilazione del *Corpus* testi polemico-apologetici giudaici egiziani, riportabili ad un periodo anteriore al 135. Con gli *Actus Petri* entrò, nella compilazione del centone, anche un romanzo

pagano. Un testo immediatamente precedente al nostro attuale, fu utilizzato da Origine. Ecco un *terminus a quo*. Ambiente d'origine, probabilmente, la Transgiordania ; manipolazione di un cristiano proveniente dal giudaismo, strettamente legato alla sua fede originaria. L'appendice vuol mostrare, non senza una punta di esagerazione, quanto seriamente abbia nociuto alle indagini del Caspar intorno alle più antiche liste episcopali romane l'aver trascurato la lettera di Clemente a Giacomo nel *Corpus* pseudo-clementino.

p. b.

Eusebio di Cesarea. — Si potrebbe pensare *a priori* che ricostruire la biografia di un individuo come Eusebio, così profondamente mescolato ai rivolgimenti religiosi del quarto secolo incipiente, così attivamente partecipe alle polemiche del tempo, così instancabilmente prolifico nella sua attività culturale-apologetica, debba essere un compito agevole e piano. In realtà, di nessun altro personaggio del ricchissimo quarto secolo cristiano è altrettanto arduo disegnare la sagoma e individuare il segreto. Buon per noi, del resto, che la vita tracciatane da Acacio, discepolo e successore nella sede di Cesarea, sia andata perduta. A risolvere le oscure incognite della vita di Eusebio — il suo contegno durante la persecuzione, il suo atteggiamento, teoretico e pratico, durante l'imperversare della controversia ariana — non si vede quale sussidio avrebbe potuto apportarci un panegirico. Così, allo stato della nostra informazione documentaria, noi siamo ridotti a chiedere una evocazione della vita del vescovo cortigiano ai radi e cautelati ragguagli disseminati nelle sue opere e alle informazioni degli scrittori coetanei, o quasi. Queste ultime, purtroppo, soggiacenti sinistramente alle preoccupazioni di partito. Gli ariani si compiacciono di fare di Eusebio nettamente, uno dei loro : gli ortodossi sono contesi fra il piacere di denunciare la sua eresia, e la brama di tramandare immacolata la memoria di quegli che fu il padre della storia ecclesiastica. I. Stevenson ha preso le mosse molto da lontano in questi suoi *Studies in Eusebius* (Cambridge, University Press, 1929) che mirano, però, in definitiva ad una delineazione della figura religiosa e teologica del biografo ufficiale di Costantino. Egli infatti si introduce con un capitolo sulla città e sulla chiesa di Cesarea, raccogliendo i dati geografici e archeologici superstiti. L'indagine si fa forzatamente incerta e lacunosa quando lo S. tenta di evocare il *curriculum vitae* del futuro autore della *Storia Ecclesiastica*. Si fa anche più dubitativa quando esplora l'attitudine di Eusebio sotto la bufera persecutrice e durante le prime avisaglie ariane. Non si potrebbe dire che lo S. non sia debitamente al corrente delle recenti ricerche dello Schwartz sugli immediati precedenti del sinodo di Nicea. Ma non si potrebbe nè pur dire ch'egli ne tragga, per il suo argomento, tutto il partito di cui sono ricche. In generale si ha l'impressione

che, pur con vigile circospezione, lo S. non abbia voluto gravar la mano sulle oscure incognite e le indefinibili ombre che avvolgono, nel grande trapasso costantiniano, la sagoma e l'opera del vescovo di Cesarea.

e. b.

Gli stadi del monachismo. — Promette forse più di quanto poi non mantenga nel testo la conferenza di J. Wagenmann sugli stadi di sviluppo del più antico monachismo (*Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums*. Tubingen, Mohr, 1929. « Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte » 139). È vero che la raccolta mira alla divulgazione più accessibile e nella fattispecie l'A. non ha voluto oltrepassare i limiti cronologici del monachismo egiziano e anatolico del quarto secolo. Sta bene. Ma pur rispettando l'una e l'altra condizione pregiudiziale, pur volendo scrupolosamente circoscrivere la sommaria evocazione alle figure di Antonio, di Pacomio, e di Basilio, c'era, in proposito, qualcosa da dire più di quel che non sia stato detto nella conferenza riportata in queste pagine. Quale l'apporto della propagazione manichea alla costituzione dell'ascetismo organizzato cristiano? Quali i precedenti sporadici del monachismo e dell'anacoretismo secondo le fonti agiografiche? Quali, sopra tutto, i rapporti fra la disciplina monastica basiliana e l'ascetismo condannato di Eustazio di Sebaste? Poco o nulla, al riguardo, nella esposizione del W. Il quale è anche troppo sbrigativo nello spogliare il monachismo egiziano di ogni contenuto economico-sociale. Ad ogni modo, l'esposizione, piana e chiara, non si legge senza diletto.

e. b.

San Germano d'Auxerre. — È sempre compito irto di difficoltà quello di tracciare criticamente la biografia di uno qualsiasi di quella pleiade di santi che, a cavallo fra il quarto e il quinto secolo, presiedettero all'iniziazione cristiana di quell'immenso rimescolio di popoli, che trasformò l'Europa romana e gettò le fondamenta della civiltà medievale. Le loro gesta hanno effettivamente qualcosa di epico, che si è incorporato nella colorazione prodigiosa della loro ufficiale leggenda agiografica. Ricostruirle scientificamente implica sempre il pericolo di depauperarle: come il cedere al fascino delle loro tradizioni popolari implica sempre il pericolo di cadere nel romanzesco. In questo gruppo di santi, che furono in pari tempo vescovi, missionari e diplomatici, Germano di Auxerre occupa una posizione particolarmente cara alla pietà francese. Monsignor Louis Prunel non è il primo ad occuparsene (*Saint Germain d'Auxerre [378-448]*, Paris, Lecoffre, 1929 : « Les Saints »). Ma, in condizioni migliori dei suoi predecessori, egli ha trovato il suo compito particolarmente facilitato dalle indagini del Levison il quale, preparando l'edizione del biografo di Germano, Costanzo, per i « Monumenta Germaniae Historica », ha avuto agio di esplorare per lungo e per

largo le fonti donde ci è stata tramandata la memoria del vescovo. Sebbene il Levison sia un critico misurato e niente affatto incline alle negazioni radicali ; sebbene anche la *Vita Germani episcopi Antissiodorensis auctore Costantio* sia uscita dalle sue ricerche rafforzata come documento storico, il Prunel non è disposto sempre a seguirlo. Il suo racconto si attiene fin troppo pedissequamente alla fonte, trascurando in momenti delicati della vita del suo eroe, come quelli toccanti i rapporti con la chiesa bretone, l'apporto di esplorazioni critiche, quali quelle relative alla cristianità celtiche e alle loro origini, di cui ormai non si può più non tener conto. Lavoro, in complesso, in cui l'intento edificativo prende più di una volta il sopravvento sull'oggettività critica ; lavoro, ad ogni modo, diligente e chiaro, nel quale il più popolare santo francese, dopo Martino di Tours, ha una sua raffigurazione piena e colorita. *e. b.*

Aristotele nel medio evo. — « La filosofia medievale non è più ormai considerata come un improduttivo intervallo fra la filosofia antica e la moderna. Nè è più identificata con le sole opere scritte in latino. La scienza la riconosce sempre meglio come un periodo formativo nella storia della filosofia, tracce del quale debbono ricercarsi in una triplice letteratura, l'araba, l'ebraica e la latina. Sotto certi aspetti, il disegno e il trattamento della storia della filosofia dovrebbero uniformarsi a quelli della storia politica e sociale europea. La chiusura delle scuole filosofiche ad Atene agli inizi del sesto secolo ha effetti analoghi a quelli della caduta di Roma, al tramonto del quinto : pose fine ad un passato morente e spianò la via ad un cambiamento di scena per la nuova fase storica. Le successive traduzioni della letteratura filosofica ellenica in siriaco, in arabo, in ebraico, in latino, corrispondono, sul terreno filosofico, alla trasmissione dei molteplici elementi della civiltà di Roma attraverso le trasmigrazioni tribali, le invasioni, le conversioni. Ed entrambi i processi sfociarono in risultati similari, trasformando il morituro in qualcosa di nuovo e di vitale. Alla stessa stregua, come non è lecito trattare della nuova vita apparsa in Europa durante il Medio Evo come di un semplice risultato di gesta eroiche individuali, così non è lecito trattare la evoluzione del pensiero filosofico medievale come un puro giuoco di idee astratte. Esso ha una base terrena : la lingua e il testo. Il presente saggio vuol essere il tentativo di disegnare la storia di alcuni problemi filosofici, mercè l'analisi filologica e testuale ». Questi periodi, desunti dalla prima pagina della prefazione, dànno un'immediata, esatta nozione della larghezza di visuali con la quale Harry Austryn Wolfson, dell'università Harvard, si è accinto e ha compiuto il suo lavoro : l'edizione, la traduzione e il commento di una parte dell'opera *Or Adonai* (*La luce del Signore*) di Hasdai Crescas e, con essi, un'analisi coscienziosa della trasmissione dei problemi cosmologici aristotelici attraverso la filosofia giudaica e araba, mercè la utilizzazione di un

imponente materiale edito ed inedito (*Crescas' Critique of Aristotle.* Problems of Aristotle's *Physics* in Jewish and Arabic Philosophy. Cambridge Mass., Harvard University Press, 1929). Nella medesima prefazione il Wolfson dà gli indispensabili ragguagli sulla vita di Hasdai Crescas (Barcellona 1340 - Saragossa 1410) e sulla sua opera. Delimita quindi i termini del suo lavoro : i primi venticinque capitoli della prima parte del primo libro dell'*Or Adonai*, in cui sono addotte prove in suffragio delle 25 proposizioni nelle quali Maimonide aveva condensato i principi cardinali della filosofia aristotelica ; i primi 20 capitoli della seconda parte del primo libro, con le critiche a 21 delle dette proposizioni. Un nuovo volume è promesso in cui le rimanenti sezioni dell'*Or Adonai* saranno studiate, sotto il titolo : *Crescas on the Existence and attributes of God.* Ma se l'edizione nuova del testo e la perspicua versione inglese sono una dimostrazione superba della perizia filologica del Wolfson, la sua mirabile introduzione e le sue eruditissime note (da p. 319 a p. 700) sono una prova veramente eccellente della maestria con cui egli si muove sul terreno della storia della filosofia aristotelica e della sua trasmissione nel medio evo. La pubblicazione, vero monumento di rigore scientifico e di acutezza d'indagine, è, indubbiamente, una delle più insigni nel novero di quell'« Harvard Semitic Series » cui il nome solo di George Foot Moore conferisce lustro e garanzia senza pari.

p. b.

Dante scomunicato ? — Il medesimo giudizio che altra volta abbiamo in R.R. (IV 375) enunciato su un saggio parallelo del Ronzoni, dobbiamo enunciare ora su questa nuova ricerca, che mira, per altra via, alle medesime conclusioni : *La scomunica di Dante e una profezia di Beatrice* (Bergamo, Grassi), e che farà parte, anch'essa, di un volume di prossima pubblicazione, la cui tesi sarà nettamente suggerita dal titolo : *La scomunica di Dante.* Anche qui, la parte negativa della ricerca, lucida e incisiva : la parte positiva, malferma e non cogente. La parte negativa tende a rilevare la insostenilità di tutte le interpretazioni proposte del presagio che nel Paradiso terrestre Beatrice pronuncia sull'oscuro destino di Dante : « qui sarai tu poco tempo silvano – e sarai meco sine fine cive – di quella Roma onde Cristo è romano » (*Purg.* XXXII, 100-102). Il ragionamento dei Ronzoni è qui chiaro e stringato. Nè il Torraca nè il Pietrobono si sottraggono al morso della sua logica. Solo, a proposito del valore simbolico della Roma di cui Beatrice parla, avremmo voluto che il Ronzoni si indugiasse un po' sul significato di Roma nella esegesi gioachimita, cui lo spirito di Dante non doveva essere profano. Il Ronzoni, ad ogni modo, a preparare la via al suo asserto, rileva e registra tutte le allusioni che fin dai primi canti della Commedia, preannunciano, non senza solennità, il presagio oscuro di Beatrice. E allora, avendo scartate le altre interpretazioni, propone la sua. « Beatrice prima di presagire a Dante la cittadinanza di quella tal

Roma – che è la chiesa romana — gli presagì che sarebbe stato silvano. Evidentemente i due termini *cive* e *silvano* sono in contrapposizione e l'uno rischiara e fissa il significato dell'altro. Se *cive*, parlando in astratto, è colui che gode la pienezza dei diritti cittadini e senza noie di restrizioni, essere *silvano* significherà non godere, con piena libertà, di tali diritti, come fa il cittadino. E tenendo conto della metafora, che qui rischiara l'idea, essere silvano vuol dire essere come l'uomo che vive nelle selve o nei boschi, perchè su lui pesano dubbi, sospetti o condanne. E nel caso concreto, il pensiero di Beatrice, sensa veli profetici e poetici, è questo : io ti farò, o Dante, membro della vera chiesa, che è quella di Roma; ma prima, spadroneggiando la chiesa avignonese, dovrai guardarti dai sospetti o dalle condanne, che peseranno su di te. Non sarai, nè potrai essere *cive* : sarai *silvano*. E nelle profetiche parole non si sente che si accenna, velatamente, a scomuniche e ad assoluzioni » (p. 15 e s.). Per cui ecco Dante coinvolto nelle vicende burrascose del terz'ordine regolare di san Francesco : i sospetti del 1305, la scomunica del 1311, l'assoluzione del 1319. Ragionamento impressionante, che potremmo definire inoppugnabile se non ostassero le forti obbiezioni, che il Ronzoni scarta troppo alla brava. Ad ogni modo una cosa deve essere chiara e decisiva da queste preliminari ricerche del Ronzoni : la necessità di approfondire lo studio *religioso* della Commedia. Nel che il Ronzoni cade d'accordo con gli stessi dantisti ch'egli oppugna, con il Pietrobono : cade d'accordo, più genericamente, con studiosi dell'età di Dante, come il Dempf, del cui *Sacrum Imperium* diamo notizia in questo stesso fascicolo. *e. b.*

Il lavoro nella civiltà mediterranea. — Con quella felice capacità di sintesi che è uno dei tratti più spiccati e più seducenti del suo modo di concepire e del suo stile, Adriano Tilgher delinea in una serie di quadri schematici il concetto di lavoro nelle espressioni storiche salienti della nostra civiltà, dal mondo ebraico e greco-romano al capitalismo contemporaneo (*Homo faber*. Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale. Analisi filosofica di concetti affini, Roma, Libr. di scienze e lettere, 1929). Naturalmente ci hanno interessato in maniera particolare i cenni sulla concezione del lavoro nella tradizione cristiana : cenni rapidi ma densi e sapidi, nei quali il Tilgher è riuscito molto efficacemente a dar risalto all'attitudine originale del primitivo messaggio di Gesù al cospetto dei problemi pratici della vita e dello sforzo compiuto dal cattolicismo per inserire lo spirito evangelico nella concretezza degli interessi umani. *e. b.*

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci - Via Casalmonferrato 33-35, Roma (40) - **1930**